LA VIE SPIRITUELLE

N° 397 Juillet 1954

SOMMAIRE

LES MYSTÈRES CHRÉTIENS

A.-M. ROGUET, O. P. L'ADORATION EUCHARISTIQUE DANS LA PIÉTÉ SACERDOTALE 5

Le renouveau liturgique que nous connaissons depuis douze ans s'est partout accompagné d'une redécouverte de la messe et d'une ferveur nouvelle à son endroit. Cela est bien. Mais il ne faudrait pas que la faveur, légitime, donnée à la messe fasse oublier les autres dévotions eucharistiques, également légitimes, bien que subordonnées.

J. BONDUELLE, O. P. CONSOLATION CHRÉTIENNE 13

Il en est des mots comme des choses. A force d'en user, ils s'usent. Il y aurait aujourd'hui un certain nombre de termes chrétiens à redéfinir si nous voulions ne rien perdre du patrimoine spirituel qu'ils nous ont transmis. Consolation est de ce nombre, et c'est par lui que nous commençons aujourd'hui cette œuvre de restauration.

JEAN SAINSAULIEU. PÈLERINAGE A L'ASEKREM 24

Sur les pas du P. de Foucauld.

CONNAITRE LES SAINTS

JEAN DÉCARREAUX. SAINTE RUSSIE 37

Les saints russes, comme d'ailleurs tous les saints de l'Orthodoxie, sont ordinairement mal connus, sinon méconnus, des catholiques. C'est là une carence qui ne va pas sans dommage, tant certaines âmes, parmi ces saints, ont une douceur et une pureté qui semblent, à la façon dont elles sont manifestées, n'appartenir qu'à eux.

Ne nous étonnons pas de voir fleurir la sainteté dans l'Orthodoxie. L'Église catholique a toujours reconnu la validité des Ordres, de la consécration eucharistique et des sacrements, des Orthodoxes. Cette reconnaissance signifie aussi que le Christ est à l'œuvre là où s'exercent ces sacrements.

Nous savons d'ailleurs que si l'Église est elle-même indivisiblement spirituelle et visible, certains peuvent être rattachés encore invisiblement à cette

unique Église et recevoir de son unique Esprit de très hautes grâces. C'est là une thèse classique chez les meilleurs théologiens.

L'article que nous publions s'inspire de l'ouvrage du P. Kologrivof, S.J., récemment paru avec une lettre élogieuse du cardinal Tisserant. Nous le publions de concert avec la revue Stimmen der Zeit *des PP. Jésuites de Munich.*

Enfin, il va sans dire que lorsque nous parlons de sainteté, nous l'entendons en un sens qui ne préjuge en rien des jugements de l'Église.

PAUL DONCOEUR, S. J. SAINT IGNACE DE LOYOLA : SERVICE DE DIEU ET SAINTETÉ 61

Une mauvaise compréhension de la parole de notre Sauveur : Je ne vous appellerai plus mes serviteurs, je vous appellerai mes amis, *amène régulièrement certains chrétiens à mépriser l'idéal chrétien du « service » au bénéfice, pensent-ils, de l'idéal de la charité.*

A opposer ainsi l'amour au service, ils ne voient pas qu'ils perdent la vraie notion de l'amour en même temps qu'ils s'écartent de l'authentique et grande tradition du « service » dans le christianisme. L'auteur du présent article nous enseigne la beauté et la fierté de cet idéal chrétien.

On se tromperait cependant de la même manière, et plus gravement encore, si l'on revenait à l'idéal du « service » en méprisant celui de l'amour. Les deux sont liés chez un chrétien, et le P. Doncoeur le montre bien. Le beau service est intérieurement passionné.

De même aussi l'on aurait tort d'opposer la recherche de Dieu à la recherche du salut personnel. Celui qui aime Dieu ne peut pas ne pas vouloir être avec lui. Il y a une contradiction dans les termes à vouloir, par exemple, perdre son âme et mépriser son salut par amour du prochain, car l'amour — l'amour vrai — est le salut. Ces sortes d'oppositions sont stériles. L'hérésie « choisit » un terme au détriment de l'autre; l'âme catholique tient tout ensemble.

E.-M. LAJEUNIE, O. P. ANNE DE GUIGNÉ 77

Le dossier de canonisation d'Anne de Guigné vient d'être ouvert à Rome. L'occasion est bonne de rappeler sa belle histoire.

CHRONIQUES

APOSTOLUS. « TROP SURNATUREL ? » 85

A TRAVERS LES REVUES

Masses ouvrières. — Évangéliser 90

LES LIVRES

Voir page 3 de la couverture la liste des ouvrages recensés p. 96

L'ADORATION EUCHARISTIQUE DANS LA PIÉTÉ SACERDOTALE

Le prêtre qui célèbre la messe n'a pas le loisir d'adorer le Saint-Sacrement, sinon par quelques génuflexions et un moment de silence après avoir communié sous l'espèce du pain. Il « célèbre », c'est-à-dire qu'il agit, qu'il accomplit une action qui se développe, qui l'entraîne dans l'engrenage serré de ses rites. L'adoration imposerait un arrêt, que le dynamisme du drame eucharistique interdit; elle obligerait à une passivité incompatible avec la fonction active de célébrant.

Cependant, il est normal de désirer cette adoration : si l'amour veut agir, il aime aussi à s'attarder, à s'immobiliser, à contempler en s'anéantissant et en s'oubliant soi-même. Et si, d'autre part, le mouvement authentique de la liturgie va au Père par le Christ, l'âme chrétienne tend d'elle-même à aller directement au Christ pris comme le terme de son culte. C'est ainsi que la plupart des psaumes, qui s'adressent à Yaweh, ont été rapportés au Christ par la tradition chrétienne. Jésus lui-même nous y a autorisés quand il a appliqué à sa personne, le dimanche des Rameaux, le texte du psaume 8 : *De la bouche des enfants et de ceux qui sont à la mamelle, vous vous êtes préparé une louange* (Mt., 21, 16).

S'il était nécessaire de justifier spéculativement cette adoration du Christ dans l'Eucharistie qui contient sa chair d'homme (« Ceci est mon Corps »), il suffirait de rappeler

le principe, universellement admis en théologie eucharistique, de la concomitance. Si, en vertu de la signification des paroles consécratoires, la transsubtantiation ne fait venir sous les espèces du pain que le corps du Christ, ce corps entraîne avec lui tous les éléments qui lui sont réellement unis par la résurrection, si bien que, sous chaque espèce, se rend présent le Christ tout entier avec son corps et son sang, son âme humaine et sa divinité. On peut même étendre ce principe de la concomitance : bien que la consécration ne rende présent sur l'autel que le Christ dans sa passion (*Christus passus*, dit saint Thomas), elle le rend présent aussi dans tous ses mystères et tous ses états : nativité, enfance, adolescence, vie publique, agonie, passion, mort, résurrection et ascension. Ce n'est pas tout : le Christ eucharistique n'est pas seulement le Christ historique, personnel : il représente et contient encore (quoique d'une autre manière) le Christ total : le Christ s'incorporant toute son Église, tous ses membres, tous ses élus en acte et même en puissance (les pécheurs destinés à être sauvés). Enfin, la personne divine du Verbe, présente dans le Christ eucharistique, est inséparable des autres personnes divines : l'Eucharistie, si l'on peut dire, ouvre sur la Trinité tout entière. C'est pourquoi l'Eucharistie est vraiment le ciel commencé, le ciel présent sur la terre.

Le désir, très légitime donc, d'adorer la divinité du Christ dans l'Eucharistie pourra se satisfaire dans la dévotion eucharistique qui prolonge la messe.

Cela encore, faut-il le justifier ? Si la célébration eucharistique est une action, cette action est une transsubstantiation, c'est-à-dire qu'elle fait passer toute la substance du pain en toute la substance du Corps du Christ. Il s'ensuit que le Christ est présent dans l'Eucharistie d'une manière substantielle, c'est-à-dire permanente, durable. Aussi longtemps que les espèces demeurent, que ce qui était du pain garde l'apparence de pain, elles demeurent consacrées et le Christ y est présent. La communion le fait disparaître. Mais les hosties qui demeurent après la communion gardent la présence réelle. Comme l'a très bien dit Dom Lambert Beau-

duin : « On ne consacre pas pour adorer, ni même pour réserver... » (On consacre pour rendre grâces, pour célébrer un sacrifice auquel on communiera.) « ... mais on réserve et on adore parce qu'on a consacré. » La consécration, comme acte, n'a duré que ce que dure l'émission des paroles, mais la consécration, comme effet, dure aussi longtemps que les saintes espèces.

Ce rappel ne nous permet pas seulement de justifier l'adoration eucharistique. Il nous permet de l'orienter et de lui garder un juste équilibre.

La messe est première. Non seulement chronologiquement, mais en importance. C'est la messe qui a été instituée par le Christ. L'adoration n'est qu'un usage de l'Église latine, et relativement moderne. Mais il est la suite légitime de la messe. Nous ne célébrons pas la messe pour avoir des hosties. Mais la messe nous a donné des hosties que nous pouvons adorer. La messe est plus honorable à Dieu, plus utile au monde que l'adoration. D'autant plus, en ce qui concerne le second point, que la messe est offerte par toute l'Église pour toute l'Église, tandis que l'adoration, même faite en commun, demeure dans l'ordre individuel des exercices de piété.

L'adoration découlant de la messe est en quelque sorte qualifiée par elle. En adorant l'hostie, nous ne devons pas oublier que cette hostie est toujours l'hostie d'une messe, d'un sacrifice[1].

Cette dévotion eucharistique, si contemplative qu'elle soit, doit donc garder, de la messe à laquelle elle se relie, un certain dynamisme. Ce que je contemple n'est ni un crucifix, ni une relique. Ce n'est pas Dieu dans son essence, comme nous le contemplerons au ciel, dans le Verbe. C'est l'hostie d'un sacrifice. Je dois donc, tout en la contemplant,

1. Elle a été consacrée à la messe, dans le sacrifice; et l'on pourrait ajouter qu'elle sera consommée au cours d'une autre messe, par le prêtre lui-même, la discipline de l'Église ayant interdit, pour couper court à certaines superstitions, d'en distribuer les fragments aux fidèles. Une seule exception : l'hostie consacrée le jeudi saint pour être consommée le vendredi saint au cours de la « messe » des présanctifiés, qui n'est pas un sacrifice.

l'offrir au Père et m'immoler avec elle. C'est l'hostie consacrée lors d'un repas sacrificiel, et destinée à être mangée : je ne peux la contempler sans désirer m'y unir, sans me porter vers elle dans un mouvement de communion spirituelle, c'est-à-dire de communion en intention, de communion qui n'est arrêtée que par les circonstances extérieures.

Notre visite au Saint-Sacrement doit en quelque sorte prolonger la messe et, comme la messe, elle doit être de portée universelle. Il faut que le sacrifice profite au monde entier. Cette hostie que je regarde, je dois en même temps vouloir la rompre et la distribuer pour en faire profiter et en quelque sorte y rassembler tous les hommes. Cette intention universelle s'impose à tous les adorateurs en esprit et en vérité, mais plus spécialement encore aux prêtres et aux apôtres qui ont été consacrés et envoyés pour le salut du monde entier.

Enfin, cette contemplation d'une hostie reliée à la messe doit demeurer sacramentelle. C'est-à-dire que je dois contempler le signifié à travers le signe et dans le signe. Le pain n'est pas un voile derrière lequel se cacherait Jésus en personne, dans son état naturel. Ce pain est un signe, des « espèces », c'est-à-dire quelque chose qui fait voir, qui manifeste. Ce que je vois, c'est du pain, c'est l'hostie. Je ne vois pas Jésus en lui-même, directement comme une personne, mais Jésus-dans-le-sacrement, dans un sacrement qui est celui du don, du sacrifice, du banquet fraternel, de l'union ecclésiale. Cette fidélité à la condition sacramentelle dans laquelle se trouve le Christ que j'adore oblige mon adoration à demeurer dans la foi. Ainsi, elle l'appauvrit, elle la dépouille, elle la préserve de toute sentimentalité excessive, de toute imagination enfantine. Mais, en revanche, cette fidélité à la condition sacramentelle enrichit mon adoration de toutes les harmoniques que lui apporte la matière du sacrement, sa finalité propre, ses figures bibliques, et les intentions qu'a eues Jésus en l'instituant, et les intentions qu'a l'Église en le célébrant.

Mais une fois rappelés ces principes et ces orientations

doctrinales, il n'en reste pas moins que je jouis ici d'une très grande liberté. Je ne suis plus soumis aux contraintes bienfaisantes mais austères de la liturgie. Je suis seul avec le Christ. Je suis là et il est là. Il est réellement présent dans l'hostie. Je puis donc le regarder (à travers elle) mais réellement. C'est lui que je vois. Je puis lui parler, je puis l'écouter. Je puis aussi bien ne rien dire de précis et répéter seulement : je suis là et il est là. Sans doute, je pourrais en faire autant dans la solitude de ma chambre ou dans le brouhaha de la rue. Sa présence n'est pas liée à une réalité matérielle. Il est présent dans mon âme par la foi. Il est présent, selon sa promesse, dans l'assemblée des baptisés. Il est là dans mes frères, surtout les plus petits, les plus pauvres. Il est là d'une autre manière encore dans l'autel qui le symbolise (et la dévotion au Saint-Sacrement a été préparée, au moyen âge, par la dévotion à l'autel). Cependant, il y a un certain mode de présence qui ne se réalise pas autrement. Une présence plus concrète, plus substantielle, plus personnelle, plus humaine et, en toute rigueur de termes, plus charnelle.

Ceci explique que la visite au Saint-Sacrement aura pour moi une valeur plus spéciale dans certains états de détresse où la présence mystérieuse du Christ dans mon âme ou dans mes frères me paraît moins évidente et m'apporte moins de réconfort. En particulier, la dévotion au Saint-Sacrement a une efficacité particulière pour purifier et redresser ma sensibilité. Parce que j'ai contact ici avec la chair même du Christ. Dans certaines crises de sensualité, dans certaines tempêtes de mon orgueil, de ma colère, de ma rancune, à la suite d'un échec particulièrement cuisant, ou bien dans une période de découragement ou de lassitude extrême, l'adoration eucharistique aura pour me réconforter, me détendre, me purifier, me calmer, une efficacité que je ne puis trouver dans l'oraison, trop dénudée, trop dépouillée pour la phase de désarroi, de trouble ou d'agitation que je traverse.

Très libre, n'étant contrainte par aucun formulaire ni aucun rituel, ma contemplation pourra aller et venir, pas-

ser du Christ souffrant (présent ici sacramentellement) au Christ dans sa Pâque, au Christ enfant (il ne faut pas abuser du « Petit Jésus » présent dans le tabernacle, mais il n'est pas défendu d'en user). Tous les mystères du Christ étant présents dans l'Eucharistie, grand et unique « mystère de la foi », mon adoration pourra se diversifier avec les phases de l'année liturgique, si j'en ressens l'attrait. Je peux m'attacher à son humanité, présente en vertu du sacrement, comme à sa divinité présente par la concomitance. Je puis aussi me plonger dans la Trinité tout entière, présente aussi par la concomitance et par la circuminsession des Personnes divines.

Si individuelle et personnelle que soit cette adoration, je me souviendrai que je suis prêtre, pour lui donner une portée apostolique, une valeur d'Église. J'adorerai au nom de tous, j'intercéderai pour tous, comme à la messe, mais avec plus de loisir. Il sera tout naturel de venir auprès du Saint-Sacrement pour lui confier mes soucis pastoraux, mes intentions apostoliques. (Notons d'ailleurs que, pour un prêtre, la dévotion eucharistique a d'autres occasions que la visite au Saint-Sacrement : une longue distribution de la communion, le port de l'Eucharistie à un malade...)

Pour un laïc, la visite au Saint-Sacrement sera pour une grande part la prolongation et la préparation de la communion. Comment le prêtre oublierait-il, en adorant le Saint-Sacrement, qu'il l'a consacré le matin et qu'il va le consacrer le lendemain ? Je dirai même qu'un prêtre est spécialement tenu à la visite au Saint-Sacrement (en dehors des recommandations canoniques[2]) par le devoir qu'il a de préparer et de prolonger la célébration de la messe par un effort de piété personnelle et ce que les anciens appelaient les « oraisons secrètes ». Nous devons nous mettre en garde, à notre époque de renouveau liturgique, contre un certain « liturgisme », un certain abus de la « piété objective » qui, sous prétexte d'accorder le primat à la célébration liturgique, rejetterait comme dévotionnelles,

2. C.I.C., can. 125, § 2.

modernes, individualistes toutes les pratiques de la piété privée.

Certes, il faut distinguer piété liturgique et piété personnelle, non pas pour les opposer, pour déprécier l'une au profit de l'autre, mais pour les ordonner justement, les vérifier et les régler l'une par l'autre. Se contenter de la célébration liturgique, c'est la condamner plus ou moins rapidement à devenir une pratique tout extérieure et desséchée. La célébration liturgique elle-même, pour être vraiment religieuse et animée de l'intérieur, requiert l'exercice de l'adoration privée.

Celle-ci n'est pas exclusive. Elle peut se joindre à d'autres pratiques. Par exemple, à la *lectio divina*. Le principe traditionnel des « deux tables » trouve à s'exercer ici. Nous vivifierons la lecture de l'Écriture par la contemplation de l'Eucharistie : toutes deux nous font communier au même Verbe, au même Dieu qui est esprit et vie. Ma contemplation de l'Eucharistie sera nourrie, spiritualisée, enrichie par la lecture de la Parole de Dieu que je ferai devant elle. Mes entretiens avec Jésus ne risqueront pas ainsi de tourner au monologue imaginaire et stérile. Ce sera alors vraiment Jésus qui me parlera.

Enfin, il sera tout indiqué de venir réciter l'Office divin devant l'Eucharistie. L'Église interdit de garder le Saint-Sacrement à l'autel du chœur. Pourquoi ? Parce que dans la récitation chorale, l'esprit doit se donner avant tout à la célébration collective, dans laquelle les deux chœurs se regardent parce que le mystère de la présence du Christ est surtout réalisé par la présence et l'activité ecclésiale de la communauté de louange. Mais, d'autre part, l'Église accorde des indulgences à ceux qui récitent l'Office devant le Saint-Sacrement. Par cet octroi d'indulgences, elle a voulu sans aucun doute détourner les prêtres de réciter leur bréviaire, comme ils n'y sont que trop portés, dans un bon fauteuil, ou en marchant de long en large sous une allée ombreuse (quand ce n'est pas en circulant dans les rues encombrées, ou en voyageant dans une voiture pleine de bavardages). S'il est légitime et même normal de

réciter les petites heures à leur heure, là où on se trouve, sur les lieux mêmes du travail, il est souhaitable que nous allions à l'église (nous qui avons la chance d'habiter tout près du Saint-Sacrement, voire de loger sous le même toit) au moins pour dire les grandes heures. Et plus particulièrement, les laudes, office essentiellement cosmique, missionnaire, conquérant, qui se termine par le *Benedictus*, hymne au soleil levant et rappel de notre mission apostolique : « marcher devant la face du Seigneur, pour lui préparer les voies; pour apprendre à son peuple à reconnaître le salut dans la rémission de leurs péchés, par l'effet de la miséricorde paternelle de notre Dieu, grâce à laquelle vous a visités d'en-haut le Soleil levant, pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort... ». Nous aimerons surtout à venir devant le Saint-Sacrement réciter les vêpres, sacrifice du soir, rappel de l'heure où fut instituée l'Eucharistie, office dans lequel se retrouvent plusieurs des psaumes du Hallel que Jésus chanta avec ses apôtres en sortant du Cénacle, et qui se termine par la grande action de grâces du *Magnificat*.

En récitant les psaumes près de l'hostie, il nous sera plus facile de relier l'office à la messe, de faire des psaumes la voix de l'Église qui s'adresse au Christ, et la voix du Christ qui s'adresse à son Père.

Par ces moyens, nous obtiendrons notamment que notre dévotion eucharistique, tout en demeurant une dévotion parfaitement libre et personnelle, ne tourne pas à la rêverie sentimentale, à la recherche égoïste de consolations, sans volonté de progrès et de conquête. Nous y chercherons avant tout le don de nous-même, l'identification au Christ comme hostie, c'est-à-dire à la fois comme victime et comme nourriture, puisque, selon le mot du P. Chevrier, nous devons, nous aussi, être « des hommes mangés ».

A.-M. Roguet, O. P.

CONSOLATION CHRÉTIENNE

La consolation est, à travers toute la Bible, une des formes de la miséricorde de Dieu envers les hommes. Les Psaumes et les Prophètes notamment ne cessent d'évoquer le Dieu qui « console » son peuple. Et cette manière de dire contribue puissamment à révéler le vrai visage de Yaweh, le Dieu-Providence, que ne laissent pas indifférent les souffrances des siens, et qui intervient tantôt pour les soulager, tantôt pour les réconforter, tantôt pour les purifier ou les passer au crible. Car si la vraie consolation est une atténuation de souffrances, il s'en faut que, ici-bas, elle soit jamais totale et puisse supprimer radicalement la source de tout malheur. L'histoire du peuple élu (et, de ce point de vue, il est comme le prototype de quelque peuple que ce soit) est une succession d'événements tour à tour malheureux et heureux, dont ceux-ci portent en eux de quoi consoler de ceux-là. Un vrai jeu de bascule entre eux accuse le caractère éphémère et relatif des consolations terrestres. Il est vrai que les consolations de Yaweh ne sont pas purement ni principalement terrestres. Du moins y a-t-il à travers l'Ancien Testament, au fur et à mesure de sa marche vers le Messie, un véritable haussement des perspectives, un effort de spiritualisation et d'intériorisation qui devait acheminer progressivement vers le mystère chrétien. Et ce n'est plus seulement la consolation, un peu anonyme, d'un peuple entier, globalement délivré de l'oppression de ses voisins vainqueurs, mais celle des individus, en chacun desquels se concrétise le mystère d'une personne. Ce qui rend intensément humaine et émouvante la deuxième

partie du livre d'Isaïe, si justement appelé le livre de la « consolation d'Israël », c'est surtout la résonance personnelle de ses messages. Le Dieu du *consolamini, consolamini, populo meus* se révèle de plus en plus comme consolateur des affligés. Par deux fois au moins, à la synagogue de Nazareth, et lors de l'ambassade de Jean-Baptiste, Notre-Seigneur citera le passage de ce livre qui mentionne la consolation des affligés comme un signe des temps messianiques :

L'esprit du Seigneur Yaweh est sur moi
car Yaweh m'a oint.
Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux miséreux,
panser les cœurs meurtris.
Annoncer aux captifs l'amnistie
et aux prisonniers la liberté.
Annoncer une année de grâce de la part de Yaweh,
un jour de vengeance pour votre Dieu.
Pour consoler les affligés et leur donner
un diadème au lieu de cendre,
l'huile de joie à la place d'un vêtement de deuil,
la louange *au lieu du désespoir.*
On les appellera térébinthes de justice,
plantation faite par Yaweh pour s'en embellir [1].

Consolation humaine ou consolation divine, il ne s'agit en tous cas ici que de la miséricorde de Yaweh. C'est lui qui console. Et il n'a évidemment pas à être consolé.

Les choses changeraient-elles sous le régime de l'Incarnation et de la Rédemption ? La manifestation notamment du Dieu de gloire dans un homme de douleur, celui de l'Agonie et du Calvaire, crée-t-elle un double courant de consolation, du Christ à nous d'une part, de nous à Lui d'autre part ? Nous permet-elle une consolation « passive » que nous recevrions de lui, et une consolation « active » que lui recevrait de nous ? Et lui permet-elle, parallèlement, à côté de la consolation « active » qu'il déverse en nous, une « passive » que lui vaudrait le don des siens ? Une certaine littérature pieuse le laisserait entendre. Elle invite

1. Is., 61, 1-4.

les âmes à « consoler » le Cœur de Jésus et veut de cette manière leur faire produire des actes de charité. Il y aurait là, et tout spécialement dans la perspective de la dévotion au Sacré-Cœur, une source de vraie ferveur, et, pour beaucoup d'âmes sensibles, un stimulant à de grandes générosités. On aimerait situer ici cette forme de piété, relever l'éventuelle inexactitude ou déviation qui la guette, le danger peut-être qu'elle comporte, la vérité néanmoins qu'elle doit contenir et les valeurs psychologiques qu'à tort ou à raison elle voudrait mettre en œuvre.

Le Nouveau Testament ignore purement et simplement, depuis Pâques et l'Ascension, quelque forme de consolation que ce soit qui monterait des chrétiens vers le Christ. Le Nouveau Testament continue l'Ancien. Le mot de consolation passe de l'un à l'autre et y accuse fort bien l'approfondissement des perspectives mais toujours dans la ligne d'une consolation venue de Dieu et de son Christ. Sans doute le mot grec de « paraclèse » serait-il tronqué et pour une part déprécié si on le traduisait toujours sans plus par « consolation ». Un bon exégète estime qu'en cinq ou six passages seulement de saint Paul il a ce sens limité. Mais quand la paraclèse signifie le réconfort, l'énergie, voire l'exhortation ou la médiation, méconnaît-elle la nuance de consolation que tout cela comporte ? En tout cas cette « paraclèse » est toujours l'œuvre de Dieu. Elle est typiquement celle du Père dans l'envoi qu'il fait de son Fils. En lui se réalisent et la consolation d'Israël et toutes les autres consolantes prophéties. Et conjointement avec l'envoi du Fils, elle est celui de l'Esprit-Saint qui manifeste en quelles mystérieuses profondeurs se réalise au cœur de l'homme le don de Dieu. De fait, et le Christ, et l'Esprit-Saint sont appelés Paraclets. L'un et l'autre inséparablement font pénétrer en toutes les demeures de l'âme du juste la manifestation du Père. Ils l'arment de leur présence, la réconfortent de leur parole et illuminent les épreuves de la vie terrestre des perspectives d'un monde caché. Par la mystérieuse révélation intérieure du Père qui est dans les cieux, ils font compensation de toutes les misères et tous les désarrois de cette vallée de larmes. « Paraclèse » est un des grands mots du Nouveau Testament. Dieu nous console et réconforte dans et par son

Fils et son Esprit, en même temps qu'en eux Il nous instruit, nous éduque, nous stimule et nous fortifie.

La prière chrétienne utilise avec ferveur ces expressions et attitudes bibliques. La liturgie a adopté tels quels le vocabulaire et les manières de dire du Nouveau Testament. Quelques sondages dans le missel prouvent qu'on n'y évoque guère d'autre consolation que celle procurée au chrétien par la présence de son Dieu et l'œuvre de la grâce.

Dans la collecte de la Pentecôte, on demande à Dieu de toujours goûter les choses de l'Esprit et de jouir toujours de sa consolation, *et de ejus semper consolatione gaudere*. Il s'agit ici évidemment de la « paraclèse » au sens plénier des Actes des Apôtres et de saint Paul.

Aux Quatre-Temps de l'Avent, nous demandons « d'être consolés par votre visite », *ut ex tua visitatione consolemur* (coll.) ou *pietate tuae visitationis consolemur* (postc.). L'Avent célèbre « Celui qui vient ». Sa visite et donc déjà son approche sont une consolation.

Le mardi de la Passion, nous prions comme ceci : *hostias tibi, Domine, deferimus immolandas quae temporalem consolationem significant ut promissa non desperemus aeterna* (secrète). On peut traduire ainsi : « les hosties qui vont être immolées signifient, Seigneur, la consolation de ce monde; nous vous les offrons pour que nous ne désespérions pas des promesses d'éternité ». La *consolatio temporalis* est celle que signifie et procure ici-bas l'Eucharistie, germe d'éternité. Elle est, pendant les jours ternes de l'existence terrestre, la joie d'une présence sacramentelle.

Ailleurs, c'est nommément la grâce de Dieu qui console : « pour que, justement affligés à cause de nos (mauvaises) actions, nous respirions par la consolation de votre grâce », *ut qui ex merito nostrae actionis affligimur, tuae gratiae consolatione respiremus* (quatrième diman. de Carême).

Et l'Église nous fait demander que, de cette consolation comme d'un tremplin, nous montions vers un meilleur amour : *de consolatione nostra in tuo amore crescamus* (post. Rogations).

Sans doute pourrait-on allonger beaucoup cette liste de citations liturgiques. La prière de l'Église y adopte absolument la ligne de pensée du Nouveau Testament. C'est Dieu, en lui-même,

dans son Christ et dans ses dons, qui est, personnellement, « la consolation des affligés — *maestorum consolatio* » (grandes oraisons du vendredi saint).

A ce langage de la Bible et de la liturgie fait écho celui des spirituels. Ils parlent beaucoup des « consolations » de Dieu. Ils mettent leur effort à purifier le mot de tout le sensible et de tout le sentimental qu'il peut évoquer. Ils retiennent néanmoins que l'expérience chrétienne comporte un aspect de consolation. Ils lui mesureraient volontiers la profondeur du travail de la grâce. Il est d'autant plus frappant de constater qu'entre le Christ et le chrétien ils ne voient habituellement de consolation que dans un sens, et non réversible : c'est Dieu et son Christ qui consolent le chrétien. Ce n'est pas le chrétien qui console son Seigneur. Aussi bien, s'il y a en tout spirituel une « pente » vers la Croix de Jésus et la méditation de ses souffrances passées, il en est une autre, au moins aussi accusée, vers sa gloire actuelle et la contemplation de sa joie. Les phrases suivantes sont de sainte Thérèse d'Avila :

> Si, par suite de la faiblesse de notre tempérament ou bien à cause de nos infirmités, nous ne pouvons pas méditer constamment la Passion — car, je le reconnais, cela demande de l'effort, — qui nous empêche de nous tenir auprès de Jésus-Christ ressuscité, puisque nous l'avons si près de nous dans le Saint-Sacrement, où sa chair est déjà glorifiée? Nous ne l'y verrons pas accablé de douleur, brisé de coups, ruisselant de sang, harassé de fatigue par les chemins, persécuté par ceux qu'il avait comblés de bienfaits, méconnu de ses apôtres eux-mêmes. Non certes, il n'est pas toujours possible d'arrêter sa pensée sur de pareilles souffrances. Mais à l'heure où il s'apprête à remonter aux cieux, le voici affranchi de la douleur, environné de gloire, encourageant les uns, ranimant les autres. Le voici enfin devenu notre compagnon au Très Saint-Sacrement, car, en vérité, il semble n'avoir pu se résoudre à s'éloigner de nous un seul instant. (*Vie par elle-même*, ch. XXII, *Œuvres complètes*, 1907, t. I, p. 276.)

Lorsque le *Dictionnaire de Spiritualité* consacre un article au mot « consolation », il a plusieurs colonnes pour en traiter. Il

ne fait aucune mention, même par simple allusion, à une « consolation » que procurerait au Christ la fidélité du chrétien.

Est-ce à dire qu'il n'y a place dans le chrétien pour aucune consolation « active »? Évidemment pas. En dépendance et ressemblance de la « consolation » procurée au chrétien par le travail de la grâce en lui, le Nouveau Testament met dans un beau relief, parmi les œuvres de miséricorde du chrétien, la consolation du prochain. On ne peut omettre de citer à ce sujet le texte si fort de la deuxième épître aux Corinthiens :

> Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, qui nous console dans toutes nos afflictions, afin que, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu, nous puissions à notre tour consoler les autres dans toutes leurs afflictions. De même, en effet, que les souffrances du Christ abondent pour nous, de même, par le Christ, abonde aussi notre consolation [2].

La beauté de ce grand texte vient du parallélisme qu'il établit entre la consolation que le chrétien reçoit de Dieu et celle qu'il procure au prochain. La source du don qu'il fait est le don qu'il reçoit. Son « actif » vient de son « passif ». Mais c'est la consolation des affligés qui rend le chrétien imitateur de son Dieu et de son Christ. Elle le fait participant de leur mystère. Bon Samaritain, il cherche alors les plaies à panser, les infortunes à secourir, les cœurs blessés à soulager et à guérir. Et ce mouvement n'est en lui que le rejaillissement de la miséricorde de Dieu. Sa miséricorde est puisée à la source divine. Il ne faut pas la rabaisser au niveau d'une quelconque bienfaisance humaine. Elle est toute marquée de la présence du Christ. Elle en porte les traits. Elle aussi, par le Christ, vient du Père qui est aux Cieux. Elle ne monte pas vers Lui, ni vers le Fils. Mais c'est d'eux qu'elle descend. Encore un peu on dirait unique ce mouvement venu de la miséricorde de Dieu et qui, à travers et par le geste du Samaritain, panse les plaies du blessé. La miséricorde du Christ d'une part, celle du chrétien de l'autre se trouvent conjointes. A peine font-elles nombre. Celle-ci est inspirée et ani-

2. 2 Cor., 1, 3-5.

mée par celle-là. Elle semble perdue en elle. On dirait qu'elle n'y a plus d'autonomie. Elle se prête au Seigneur comme un merveilleux ostensoir de sa miséricorde. Elle donne son réalisme au mot de l'Épître aux Galates : *Ayez en vous les sentiments du Seigneur Jésus.* Le consolateur, c'est, dans le chrétien, Jésus lui-même qui console.

Mais voici un autre mystère de la consolation chrétienne. Jésus n'est pas seulement consolateur en ceux qui consolent. Il est encore (et peut-être surtout) consolé en ceux qui sont consolés. Il y a une présence réelle du Christ dans les pauvres. *Bienheureux ceux qui pleurent.* Le croyant, au regard de qui le Christ s'est soustrait au jour de l'Ascension, aime qu'il se soit ainsi désigné des suppléants : *Des pauvres, vous en aurez toujours*[3]. Et : *Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'aurez fait*[4]. Le plus petit ? le pauvre ? l'affligé ? C'est une constante évangélique; le Seigneur est dans l'enfant; il est dans le pauvre; il est dans le cœur qui souffre. Et la miséricorde du chrétien est démesurément stimulée par cette perspective. Un saint Vincent de Paul, un saint Jean de Dieu, un Père Damien et des milliers d'autres à travers tous les siècles chrétiens n'ont pas réalisé autrement leur vocation d'hospitaliers, de visiteurs, de bons « Samaritains » ingénieux et diligents à consoler toutes formes d'affliction. C'est le Christ qu'ils veulent consoler dans leurs frères. C'est Lui qu'ils cherchent de toutes manières et c'est Lui qu'ils trouvent en soignant les malades, en visitant les vieillards, en secourant les blessés et en consolant. Ainsi se trouve animée de l'authentique charité théologale, amour de Dieu et de son Christ, la vie de tant de chrétiens actifs adonnés aux œuvres de miséricorde. Il n'y a pas d'infortune qui les laisse insensibles, pas de larme qui ne les émeuve :

> De même que les souffrances du Christ abondent pour nous, de même, par le Christ abonde aussi notre consolation[5].

Que penser alors de ceux qui semblent concevoir autrement

3. Mt., 26, 11.
4. Mt., 25, 40.
5. 2 Cor., 1, 5.

la consolation chrétienne et qui parlent surtout de consoler le Christ en sa nature humaine, en son être physique, en son âme et esprit créés ? Mystérieusement unie à la personne du Fils de Dieu, la sainte âme de Jésus n'est-elle pas susceptible de toute la gamme des sentiments humains, et notamment d'une véritable consolation « passive » que lui vaut la fidélité des siens ?

Il faut d'abord affirmer que Notre-Seigneur, dans la situation de gloire qu'il a conquise depuis Pâques et l'Ascension, ne peut pas plus être consolé qu'il ne peut souffrir. Le mystère propre à sa condition de Rédempteur et qui, durant sa vie mortelle, faisait compatibles en lui le sommet de joie résultant de la vision de son Père et l'extrême de souffrance qu'il éprouva sur la Croix, a maintenant dépassé cette dualité et cette bouleversante coexistence. Entré corps et âme dans le Royaume de gloire, dans l'au-delà du temps et de l'espace, il est à la droite du Père, dans la participation maxima de ses attributs, de sa transcendance, de sa joie. Il ne meurt plus. Il ne souffre plus. Et de quoi donc faudrait-il le consoler encore ? De la trahison de Judas ? Du reniement de Pierre ? Des coups et des crachats ? De la crucifixion et de la soif ? Mais tout cela est passé. C'est de l'histoire « ancienne ». Des ingratitudes actuelles des pécheurs ? Des sacrilèges de maintenant ? Des lenteurs à le servir et des infidélités encore quotidiennes des siens ? On reconnaît le thème abondamment et justement exploité dans l'esprit des dévotions réparatrices. Seulement ces ingratitudes, sacrilèges, lenteurs et infidélités peuvent-ils affecter encore Notre-Seigneur ? Désormais hors du temps, il est également hors d'atteinte de tout ce qui le frapperait en mal, attenterait à sa joie absolue et triomphante, ou menacerait la lumière sans ombre de son regard plus resplendissant que le soleil. Non que le Seigneur soit dans une condition d'indifférence à notre égard. Sa miséricorde est aussi attentive que jamais au détail de la conduite des siens. Les secrets de la distribution des grâces demeurent contenus en son mystère actuel. Mais cette plénitude d'attention et de miséricorde ne peut atténuer la totalité de sa joie, de sa charité, voire de son impassibilité. Sans doute faut-il s'entendre sur ce dernier mot. Il n'exprime pas une méconnaissance ni une inaction, ou un manque d'intérêt; au contraire, le Seigneur de gloire nous connaît

actuellement dans le concret de nos gestes, il ne cesse d'être cause de notre grâce et il est souverainement « actif ». Mais « impassibilité » veut dire ici qu'il ne peut plus rien ressentir qui vienne d'au-dessous de lui. Au vrai, et hormis ce qu'il reçoit du Père; il n'y a pas de « passif » en lui. A plus forte raison, rien de douloureux. Même l'injure du péché, qui l'atteignait si profondément sur la Croix, dans son être de Rédempteur, n'introduit plus en lui aucun trouble ni passion, aucune souffrance ni grande ni petite, rien dont il doive ou puisse être « consolé ». Peut-être l'art byzantin, avec ses christs hiératiques et majestueux, a-t-il une grâce spéciale pour donner le sens de cette actuelle condition du Rédempteur. Qui niera par contre que l'expression de « consoler le Christ » ne prête alors à quelque confusion et ne risque pas un certain « dolorisme » ? Laisser entendre aussi peu que ce soit que le Seigneur de gloire serait encore un homme de douleurs irait à détruire le mystère de Pâques qui, dans le Christ, a supprimé la mort, la souffrance, voire la racine de toute souffrance qu'est le contact du péché. Au delà du « passage » à travers mort et souffrance, le Christ est maintenant définitivement heureux.

Est-ce à dire qu'il n'y a aucun sens valable à l'expression de « consoler le Christ », et qu'il faudrait totalement la proscrire ? Non. Mais il faut y mettre quelque précaution, si l'on ne veut pas commettre des erreurs et créer des malaises.

Pendant sa vie mortelle, le Christ éprouvait simultanément les joies de la vision béatifiante et les souffrances de la rédemption, avec les paroxysmes de l'Agonie et du Calvaire. En la partie de son âme livrée à la souffrance, il pouvait, comme quiconque, ou presque, recevoir des consolations. L'Ange de l'Agonie, venu pour le réconforter, lui fut une présence consolante. La présence de la Vierge au pied de la Croix fut également une consolation émouvante et efficace. Mais dans la souffrance du Christ-Rédempteur il y avait une profondeur et une intensité uniques : tous les pécheurs de tous les siècles lui étaient présents. Son regard les apercevait. Son cœur les portait. Et il avait d'eux une connaissance directe et détaillée. Il voyait notamment, d'une vision directe, l'outrage à son Père que constituait le péché. Sa mission comportait une plénitude de connaissance et de souffrance qui

nous déconcerte et dont nos psychologies limitées ne nous donnent guère l'idée. Et il est vrai de dire des péchés commis aujourd'hui que Jésus en a souffert; que chaque péché, connu par lui dans son individualité, a contribué à sa souffrance et appelait pour autant la miséricorde du rachat et de l'expiation. Et ce qui est vrai pour la souffrance d'hier, subie et embrassée par le Christ-Rédempteur, est vrai aussi de toutes les générosités et actes de charité qui, posés aujourd'hui, étaient connus dès alors par lui, et l'ont « consolé » d'autant. Comme nos péchés d'aujourd'hui entraient dans sa souffrance d'alors, notre charité d'aujourd'hui entrait dans sa joie et dans la communion de vie avec son Père qui lui était source de bonheur. Le mystère de la Croix, c'est la conjonction de ces deux aspects. Seule une âme d'Homme-Dieu et de Rédempteur peut avoir une telle richesse en des pôles aussi contraires, avec le décret divin qui interdisait à la zone béatifiée de pénétrer dans la zone souffrante, pour en respecter tout le capital et permettre le paiement d'un prix surabondant. Si bien que, même référée aux souffrances passées du Seigneur, la consolation qui lui est apportée n'est pas absolument synonyme des autres consolations humaines. Elle n'atténue pas tellement. Elle enrichit plutôt d'un poids compensateur les régions de l'âme toujours illuminées. A-t-elle vraiment accès aux zones plongées dans la souffrance ? Or, c'est en ce sens seulement et par référence à une condition dépassée qu'on peut parler de « consoler le cœur de Jésus ».

Il est vrai que, dans cette souffrance du Christ, atroce aux jours de sa vie mortelle, montée en paroxysme au Calvaire, limitée cependant par la durée et aujourd'hui éteinte, il y avait une valeur permanente. Exemplaire des souffrances de toutes les âmes croyantes depuis Adam jusqu'à la Parousie, elle est productrice d'une grâce qui est monnayée à travers tous les siècles. *Avoir en soi les sentiments du Seigneur Jésus*, selon la recommandation de l'Épître aux Galates, c'est porter aujourd'hui vertueusement le poids même que Jésus porta jadis (en porter du moins notre part). Mais, en définitive, cette valeur permanente de la souffrance de Jésus, on la trouve ou bien dans son effet de gloire chez le Christ assis à la droite du Père, ou bien dans un effet de grâce chez les chrétiens qui portent leur croix avec le Christ.

Dans le Seigneur, elle n'est plus souffrance. On rejoint donc ici l'idée de la présence du Christ dans les affligés. Il y a urgence à les consoler parce que, auprès de nous, ils sont des suppléances du Seigneur.

Or il y a en tout ceci plus que des nuances. Et faute de les laisser entendre dans les discours et attitudes qui traitent de la consolation du cœur de Jésus, on n'est pas seulement dans l'à-peu-près et l'imprécis, mais ici ou là dans l'erreur. Lorsque, dans un texte, il est question de la dite consolation, le contexte peut sauver le sens valable et garder ce qu'il y a de beau et de fort dans une attitude calquée sur celle de la Vierge en sa compassion. Mais si le contexte n'éclaire rien et si, au long de pages, voire d'ouvrages entiers, on demeure dans l'équivoque, il monte de telle lecture ou fréquentation un vrai malaise. Et pour pour peu qu'il y ait des mièvreries et de la pseudo-sentimentalité, cela devient intolérable. C'est alors qu'on reprend avec joie son missel et sa Bible et qu'on fait la comparaison. Une fois de plus, les sources authentiques éclairent.

fr. J. Bonduelle, O. P.

PÈLERINAGE A L'ASEKREM

De loin.

L'ermitage de l'Asekrem, planté sur un sommet du Hoggar, est un des lieux qui parlent le plus fort au Sahara. Mais, unique au monde comme il l'est dans son désert, il échappe aux catégories religieuses et ne se laisse pas définir. Son message est multiple comme l'était la personnalité qui s'y est accomplie. On ne peut tout en dire ni en ressentir. Qu'importe! Ce qu'on chante ici sera chanté. Un Foucauld, l'Asekrem ne supportent l'hommage que d'une autre ferveur.

Voici donc mes notes de pèlerinage, les croquis de mon calepin et jusqu'aux litanies qui me ramènent comme au pas d'un chameau en vue du seuil béni. Ce n'est qu'un témoignage, mais visuel et indépendant. Loin de prétendre ni épuiser l'inépuisable, ni rapporter tous les souffles de l'Esprit sur ce haut-lieu, il voudrait y conduire d'autres pèlerins et attirer à son mystère de nouveaux fidèles.

L'approche.

On ne pérégrine jusqu'à l'Asekrem que de Tamanrasset et, de nos jours, par un circuit automobile de deux cents kilomètres sur une piste éprouvante. Mais pour suivre l'ermite échappé de sa fondation vers de nouvelles solitudes, il faut couper à pied ou à chameau à travers le massif en couchant dans le lit des oueds,

mis au-dessus de deux mille mètres entre les pierres avec les ats. L'aller prend quatre jours, qui semblent quatre siècles de vie nomade.

Parvenue à la chaîne principale du Hoggar, qui culmine à trois mille, et franchies les barrières de rochers apocalyptiques, la piste seule viable caracole à travers les cirques, mortelle de chaleur au milieu de décembre, transportante pour le touriste et désespérante pour le pèlerin. Enfin on aperçoit la haute montagne tabulaire surmontée d'un dé, rocheux comme le reste, le repaire du Marabout.

Deux refuges de montagne non gardés facilitent maintenant l'ascension. L'un m'a sauvé de l'insolation, l'autre du gel. Au dernier col que passe la piste, le petit cube obstiné domine toujours. Un sentier rocailleux, en lacets puis à murettes, continue pendant une demi-heure, jusqu'au rebord du plateau, qui paraît en surplomb, mais, cette corniche passée, il n'y a plus rien. L'enfer de basalte débouche en plein ciel à deux mille huit cents. Sur le plateau désert un seul accident à quelques pas, la bâtisse sur laquelle on lit :

ERMITAGE DE L'ASEKREM
DU PÈRE DE FOUCAULD

1912-1916

L'heure sonne dans la poitrine. On s'assied sur la pierre du seuil, sa pierre, face aux cimes. Le paysage est retourné, les cirques, les chaos, les cols sont effacés, on en a fini avec l'envers de la création. C'est l'endroit qui apparaît. On retrouve le Hoggar du contemplatif de l'Asekrem. Alors les jours et les jours du pèlerinage sont oubliés, un temps nouveau commence, une présence au monde, la sienne.

Les quatre vents de l'esprit.

Deux directions avaient attiré Charles de Foucauld puis Charles de Jésus dans sa fuite obstinée du monde : l'Orient et le Sud, double dénuement, double délaissement. Mais l'Orient des Croisés

butait contre l'Empire turc, le Levant, terme de mer, n'étant qu'une côte. Le Sud des sahariens a aussi ses limites. Passée la zone sèche de notre hémisphère, on retombe dans l'épaisseur végétale et humaine du Soudan. Le Sud redevient le midi.

A Tamanrasset, terrasse méridionale du Hoggar et villégiature du Sahara, le P. de Foucauld en est là. Quand sa dernière retraite, à l'écart des garnisons du désert, devient le centre de ralliement des Touareg, l'ermite, reprenant sa fugue vers les terres pauvres et le silence, doit changer de cap. C'est alors qu'il songe à la troisième dimension. Revenant sur ses pas jusqu'aux sommets du Hoggar, il y disparaît en hauteur, et battant un nouveau record de l'érémitisme chrétien, construit un ermitage à près de trois mille mètres.

Contraint de redescendre au bout de dix-huit mois, il ne lui restait plus à explorer que la quatrième dimension de sa solitude avec Dieu : le risque et la mort.

Désert de temps.

Là-haut, l'air allégé rend le silence énorme. Rien ne s'écoule, rien ne se produit. Le temps est lui-même désertique. Chaque minute est un grand vide, un laps. La durée ne se mesure plus qu'à la vie de l'âme. Chut!

Panorama.

Le fond du paysage au premier plan est un cailloutis sombre de laves éboulées. Il tapisse les vallons, si neutre que les chameaux accrochés aux pentes s'en détachent de très loin comme des cailloux blancs.

Sur ce fond s'élancent les formes inspirées du basalte, roche éloquente qui sait tout dire et qui s'exprime ici avec passion. Les tables, les dômes, les pains de sucre ne sont encore rien. Voici des orgues en deux corps, hautes de trois cents mètres, des cathédrales démesurées, toute une architecture à la Gaudy dans

un décor de Gustave Doré. Quant à l'horizon, c'est une herse fantastique de boules, de pics, de cônes. Le désert se hérisse, la roche est déchaînée.

Simple dans son parti, intarissable dans ses développements, multiplié sur les centaines de kilomètres où porte le regard, ce paysage se renouvelle encore en formes et en couleurs par la présentation qu'en fait d'heure en heure le soleil. L'éclairage direct est souverain dans ce pays sans nuée où faute d'ombre on ne peut attribuer de couleur propre à rien. Chaque face d'un piton, chaque secteur du panorama a son moment de vie, son tour de parole, son heure de prière.

La Cathédrale.

Au centre du panorama, le mont Tezouaï domine toutes les hardiesses du basalte.

Du second plan d'où il ne cache rien, son jaillissement formidable remplit les yeux.

Sa cambrure n'enlève pas un pic, mais deux montagnes au-dessus du chaos.

Ses cannelures, dorées le jour, d'argent la nuit, composent un chœur qui couvre toutes les voix.

Ses cornes se répondent comme des *eleison;* en voix de tête, il entonne un *Gloria* dans les hauteurs.

Qu'il nous emporte dans son élan sacrificiel, comme l'âme qui avait voué sa dernière étape à ce vis-à-vis.

L'invité.

L'altitude de l'ermitage en contre-bas des cimes n'est pas moins remarquable que son emplacement. Elle trahit l'expérience contemplative de celui qui, seul sédentaire, avait tout le pays à sa disposition.

Les cimes conquises ne sont propices qu'à des chants de victoire. Vus de haut, les flancs rampent, les pics gisent, les

cheminées se retournent en couloirs. Plus rien ne compte de ce qui est dépassé. Un sommet ravalé n'a plus rien à dire. C'est d'orgueil qu'on va s'enivrer périodiquement sur telle aiguille. Le vrai rapport à Dieu d'un tel parvenu, c'est de se sentir lui-même le Très-haut.

Cette sensation, tonique pour l'homme d'action, ne mène le contemplatif nulle part. Elle n'a même pas sa poésie. Pindare n'est épique qu'en louant Épimachos. La louange monte et il n'y a de prière sincère qu'humiliée. A l'ermite conviennent le regret, le désir, et au sommet le silence.

Mais redescendre et laisser les montagnes culminer au-dessus de l'horizon, c'est leur rendre le mouvement, une expression et une beauté. La louange peut à nouveau en épouser les pentes, le regard s'élancer, le cœur s'extasier : *Tu solus Altissimus.* . .

L'ermite de l'Asekrem, si près des cimes, se tenait au niveau d'où les lignes montent, d'où les masses bondissent et d'où l'âme, revenue de son exaltation, peut exulter.

Cet hymne puissant et pur reste une prière, car il est encore de ce monde. Du plateau raboteux où il peine, le mystique oublie ce qu'il domine; Dieu seul règne et l'homme n'assiste à sa gloire que comme un invité.

Retable.

Le site de l'ermitage, sur le rebord d'un sommet tabulaire, est celui d'un observatoire : on a pu y placer une table d'orientation. Rien ne désoriente davantage les pèlerins qui, après cent kilomètres d'un parcours harassant à travers le Hoggar, s'attendaient à découvrir une cachette et trouvent un belvédère. Futilité ? Compensation ? L'ermite a-t-il cédé à une tentation, s'est-il mis au large ?

Ce serait en juger d'après soi. Celui qui jette un coup d'œil sur un spectacle grandiose, prend quelques vues et se soustrait aussitôt à un voisinage intimidant, n'est qu'un touriste. Mais l'ascète qui a tout quitté pour aborder l'infini et qui se voue à cette confrontation confondante et humiliante, peut dans le même cadre être un contemplatif.

Ce qui étonne ici, c'est qu'après tant d'années d'obscurité volontaire et d'abjection, l'ancien trappiste ait conservé intact le sens de la grandeur. Seule une âme établie dans l'admiration la plus humble pouvait poursuivre une vie dénuée de tout sur un mode héroïque.

Les renoncements qu'une âme subit ou qu'elle continue à endurer ayant perdu son élan la rabougrissent. Ceux d'un Foucauld, jamais pires qu'à l'Asekrem, l'ont tellement épanoui que, parvenu au terme, il associait les montagnes à son action de grâce. Ce moine dont le cloître était le Sahara et la cellule, après trente ans, plus misérable que jamais, louait Dieu à la face de l'univers en donnant comme arrière-plan à son insignifiance les plus pures splendeurs d'ici-bas.

Pureté.

Ce qui distingue en hiver les sommets du Hoggar des panoramas semblables des Alpes ou de l'Atlas, c'est l'absence totale de neiges et de nuages. Hors de la brève saison des pluies, l'air est sec, sans impureté, sans réticence.

Les choses sont ce qu'elles sont, d'une vérité brutale. Les montagnes, crachées par des volcans, s'imposent à l'homme sans ménagements ni excuses. Rien n'épargne ici le heurt du gigantisme, rien ne préserve de la rugosité originelle. Rien qui ressemble à la gaze bleutée dont s'enveloppent nos enfilades de peupliers, les olivaies, les palmeraies et jusqu'aux bouquets d'éthels de Tamanrasset.

Les grandeurs voilées vous laissent au moins faire le dernier pas et l'admiration n'est pas une crainte, mais une caresse. Ici le regard vous plaque contre les murailles, vous râpe aux éboulis noirâtres, vous jette comme une chèvre parmi les blocs. Finies les petites dévotions sur mesure. Ici la foi est celle du premier jour.

Ascèse, humiliation, adoration, aveu, ne sont plus des exercices différents, mais l'unique et implacable vérité d'un climat sans jouissance. Est-ce ainsi purifiés d'eux-mêmes que les cœurs purs voient Dieu ?

Solitude.

Les sommets réalisent la double condition de l'érémitisme : horizon désertique et solitude humaine. Tandis que le ciel s'agrandit, les vues s'étendent, mais sur un désert. Du haut de l'Asekrem, les présences sont nombreuses. Tout le Hoggar est là, mais représenté par d'autres sommets inaccessibles, inhabités, figés. A vol d'aigle comme au sol on ne voisine qu'avec des rochers, mais la solitude est pire parce qu'ils sont hors d'atteinte.

Le premier jour, on contemple ces géants impassibles, la première nuit on les écoute respirer, mais l'illusion de leur compagnie ne dure pas. La lumière est trop crue, l'obscurité trop vide. Le tête-à-tête est ailleurs.

Heures et couleurs à l'Asekrem.

Le matin, les premiers plans sont secs et ternes, arides aux yeux, hostiles au pied. Mais l'immense horizon, teinté à souhait, attire le regard, à plusieurs journées de là, sur des chaînes imperceptibles. Là-bas les bleus sont insondables et rien n'en lasse. C'est la couleur de l'homme voilé. Le Hoggar, au réveil, a relevé son litham.

A midi, ces pierres cent fois recuites, ces monceaux de scories géologiques sont repassés au four. Les rochers deviennent transparents et brûlent comme au premier âge. Même en décembre, il faut s'abriter. Toute vie s'endort. La féerie est suspendue.

Quand le soleil décline, le spectacle reprend et avec lui le dialogue. Activé comme une forge, il colore violemment les parois qui nous font face. Les hautes grilles du basalte chantaient dans la matinée. Elles hurlent maintenant leur ardeur. Dieu, les roches entrent-elles en fusion ?

La nuit n'allume qu'un foyer dans l'abîme à l'entour. C'est celui du chamelier qui campe sur le col. Un seul feu dans l'étendue que surveille une tour de trois mille mètres en ce pays sans voiles. On mesure alors la solitude de l homme qui avait élu ce domicile, le prix de sa présence, la grâce de son intercession.

Apostolat.

Le P. de Foucauld a défini l'apostolat de l'ermite : « Prêcher l'Évangile en silence », et le chapitre qu'il s'en réservait était celui de Nazareth. Aucune parole ne valait sa présence. Au milieu de musulmans tièdes, ces Touareg qu'on ne voit pas prier, un contemplatif est un marabout. Son genre de vie relevait leur ciel un peu bas et il exposait suffisamment la loi de charité en l'incarnant. Pourquoi s'expliquer ? La parole est d'argent en Islam, et au Hoggar de plomb.

Après l'exemple, le plus urgent était de soigner les corps, mais le plus nécessaire de rendre possible aux missionnaires la prédication parlée, en déchiffrant la langue de ce peuple mystérieux et muet. Ce fut le travail quotidien de l'ermite au Hoggar pendant dix ans. Pour en venir à bout, il se cloîtrait tout le jour à Tamanrasset, repoussant visites et palabres, Paul s'en souvient, jusqu'au coucher du soleil. A l'Asekrem, il ne s'était enfui qu'avec un interprète tamachec-arabe et son départ l'en a fait redescendre.

Mais déjà, retranché sur la rive opposée de l'oued Tamarasset, il devait compter avec les curieux et les bavards. Sa présence retenait l'Aménokal et suscitait autour de sa paillote un faubourg. A l'Asekrem, il était rejoint sur son perchoir par les gardiens de chameaux qui transhumaient dans les parages, et il devait recevoir à toute heure. Comment objecter un dictionnaire quand le premier devoir d'un nomade est l'hospitalité ?

Pour les saints, la charité n'est pas un exercice ni une profession, mais la sainteté même, qui couronne toute l'ascèse. Elle n'implique l'abandon d'aucune voie vers Dieu, ne s'y substituant pas, mais elle y met le sceau du divin.

L'ermitage.

« Ermitage d'été », ai-je entendu dire. La douce image! Qui n'en rêve ?

La masure est un bloc allongé et plat, sans âge ni patrie, aux murs épais d'argile, comme l'abri similaire de Tamanrasset, mais

doublés maintenant par les militaires de murs en pierre avec les galets schisteux de l'endroit. Donc, ni une Sainte-Baume, ni une chapelle de style, mais une bonne porcherie et, dans son revêtement noir et jaune, une porcherie bretonne.

L'intérieur, trois mètres sur huit, est partagé par un mur en terre de quatre-vingts centimètres d'épaisseur : l'ermitage primitif n'était qu'un boyau d'un mètre sur six, un terrier ouvert sur l'infini. Deux pièces ont été ajoutées, l'une tout le long avec un foyer, l'autre en bout pour les deux compagnons, l'interprète indigène et le Saint-Sacrement.

Le sol est naturel, sableux et percé comme une écumoire par des trous qui répandent une forte odeur de rat. Ici les rongeurs ne fuient pas l'homme, au contraire, ce sont donc des témoins de la première occupation. Le plafond incliné est de branchage chargé de pierres plates. Les fenêtres sont des ouvertures sans carreaux par où le vent pénètre avec le jour. Le seuil s'enjambe à soixante-dix centimètres du sol comme un banc, pour retenir les reptiles. Voilà le chalet.

Rien n'arrête non plus les phénomènes électriques du pays : grésillements, lueurs, flammèches aux doigts la nuit, sans danger pour les nerfs solides. L'eau est à trois cents mètres plus bas dans la vallée, le pain à cent kilomètres, le premier palmier à deux cents. Le soleil, même l'hiver, torréfie. La nuit, la haute altitude reprend ses droits et l'eau gèle dans les outres.

Le P. de Foucauld a passé un an et demi de suite à l'Asekrem, mais au retour de décembre, son compagnon, un gaillard du pays, a pris peur et l'en a arraché. C'était lui l'estivant.

Thabor.

Les oratoires de Béni-Abbès et de Tamanrasset sont des refuges pour revivre les mystères de la vie cachée. L'ermite de l'Asekrem, établi sur un sommet, assiste à la gloire de Dieu, rend grâces et exulte avec les pics.

Mais l'adorateur, ébloui, brûlé ou transi selon les heures, est plus mortifié que l'hôte des ermitages de plaine. Sa contemplation le ronge, usant les forces apportées d'en bas. Il y fallait un

trappiste. Un Targui au bout d'un an n'a pas pu y tenir. Derrière lui, le P. de Foucauld est redescendu de son Thabor vers sa Jérusalem.

Le désert d'en-haut.

Le plateau entouré de précipices qui porte l'ermitage mesure quelques hectares et du seuil ferme en partie l'horizon. Pierreux, stérile, inaccessible aux troupeaux, c'était le désert particulier de l'ermite, qui cherchait à y demeurer. On voit encore, car ce sol n'oublie rien, les travaux entrepris pour y retenir de l'eau et y semer.

C'est une esplanade invisible d'en bas et où, en marchant presque à plat, on oublie l'altitude, l'ascension, les vallées. A trois mille mètres la hamada recommence, croûteuse, ingrate et bien faite, comme la surface des porte-avions, pour allonger les distances. On y erre sans fin dans un Sahara sans pistes, sans voisinage et sans rencontres.

Le pourtour à pic de tous côtés en fait une terrasse sur les géants du Hoggar, les chaînes éloignées et les plaines indéfinies qui échancrent le massif. Le grand désert s'étale comme on le voit d'avion, avoue son désordre et laisse le familier des pistes se représenter ses dimensions.

Du haut de ce désert privé, l'ermite de l'Asekrem pouvait couvrir tout le champ de son intercession, survoler sa pauvre vie et en faire déboucher le pèlerinage sur le lieu d'où on ne redescend pas.

Le chantre des créatures inanimées.

A Noël 1903, peu avant d'aborder le Hoggar, l'ermite de Béni-Abbès, prostré dans la nuit merveilleuse, prononçait un vœu *d'union à la création* : « Je me propose d'entretenir en moi la volonté de m'unir à la création matérielle, en offrant à Dieu toutes les créatures animées et inanimées et en lui chantant pour elles le cantique de l'adoration et de l'action de grâces, de

la louange et de l'amour. » Au delà du désert de sable qu'il n'avait pas fini de traverser, celui de pierres, aux blocs lisses et noirs, faisait régner une nouvelle sorte de dévastation et ouvrait un nouveau registre à sa contemplation.

Le style tour à tour lyrique et dramatique de ces rochers demande des initiés : leurs masses n'élèvent que les âmes pacifiées par mille kilomètres de reg, leurs couleurs n'enchantent que les yeux déshabitués des parures végétales, leur beauté ne devient sensible qu'aux esthètes du rien. Mais après le morne séjour d'un Tamanrasset de quelques tentes, sans arbres ni voisinage, l'ermite pouvait affronter les chaos volcaniques de l'Asekrem, surmonter leur désolation et y percevoir le chant des créatures inanimées.

Est-il si difficile de s'unir à la Création ? Oui, pour communier à l'œuvre de Dieu tout entière, il faut un cœur établi au delà des tentations que sont pour nous les objets. Le Cantique des Créatures, pour ne pas défaillir devant notre sœur la mort corporelle, veut un chantre qui ne soit plus qu' « adoration, action de grâces, amour ».

Mais la grâce prédestine à la louange. Qu'il y ait ici-bas une admiration sans jouissance, un enthousiasme sans volupté, une reconnaissance de ce qui mortifie, les murs du logis et l'âpreté du site en sont les preuves à l'Asekrem. Au bois dont est fait le lutrin, on peut juger celui du chantre.

Élévations.

Le P. de Foucauld offrait la messe sur le seuil surélevé de son ermitage, haut comme un balcon et large comme une table. Pour l'ermite, c'était la porte, pour l'orant une fenêtre, un temple. Ce carré de paradis ouvert dans une cave faisait déboucher le plus humble des réduits sur le plus exaltant des panoramas. La plus grande beauté de cette partie du monde, voilà le spectacle ordinaire de cet homme qui se terrait et le retable de sa prière du matin.

Le sens de la messe ici n'est plus douteux. Son geste qui prolonge l'imploration de la terre est un offertoire global et désin-

téressé. On ne prie plus *pour* à ces altitudes; la messe de l'ermite comme du chartreux est verticale, la fumée de leur Sacrifice s'élève sans détours.

Les rites et les mots s'effacent devant le geste essentiel et qui monte, tour à tour suppliant, généreux, efficace, ici de louange et là de bénédiction. Le geste quotidien de l'ascète est le geste immobile des rochers. Oblation pure au cœur d'un pays purifié, c'est le geste éternel du Hoggar qui avait là-haut son autel et qui attendait son prêtre.

Litanies du retour.

Montagne d'élection, cime spirituelle,
sommet des hauts-lieux d'ici-bas, double Sinaï.
Retraite verticale, refuge de l'amour,
pèlerinage le plus rude, ascension qui mène au terme.
Arche de silence, sanctuaire inviolé,
solitude royale, désert exhaussé.
Bastion monastique, forteresse de l'humilité,
palais de l'abjection, piédestal de la pauvreté.
Solitude inaqueuse, nudité dévorante,
cellule consumante, folie de la Croix!

Compagnonnage laborieux, labeur enseveli,
laboratoire linguistique, labour missionnaire.
Monastère sans clôture, parloir des Touareg,
pâture des chameliers, crèche des bergers du Hoggar.
Gîte en pleine lumière, lampe sur le candélabre,
prédication silencieuse, voix qui crie dans le désert.
Propitiatoire de soleil, patène universelle,
terrasse d'action de grâce, lutrin des créatures.
Ermitage primatial, maître-autel du Sahara,
point de mire de l'Afrique, pôle du vingtième siècle!

Oratoire sans fin, permanence contemplative,
tremplin de la louange, point de vue théologal.

Caverne sommitale, crypte de la charité,
face à face continuel, intimité définitive.
Rendez-vous mystique, chambre de l'Époux,
tabernacle solitaire, table de communion.
Acte de foi, parvis de l'Absolu,
seuil de l'éternité, nouveau Thabor.
Reposoir du Très-Haut, plateau de la Transcendance,
balcon sur l'Infini, esplanade de la plus grande gloire!

Si oblitus fuero tui, Jerusalem...

Les pèlerins du Temple vouaient à l'oubli leur main droite, le jour où la montagne de Sion, gravie de psaume en psaume, ne serait plus rien pour eux. Celui qui redescend de l'Asekrem par les cirques et les gorges, longeant des orgues, rasant des flèches, demande à Dieu que le Sahara, l'Afrique et le soleil lui sortent de la mémoire avant le seuil raboteux où l'ermite du Hoggar a élevé notre prière. Pour qu'un chrétien renie ce qu'il a pu balbutier là-haut, ne faut-il pas qu'en lui la foi ait perdu une dimension, l'amour un degré, le désir de Dieu sa vérité ?

Asekrem, Asekrem, comment t'abandonner, comment redescendre à jamais? Au dernier jour de mon pèlerinage, c'est ici que je veux revenir en esprit pour prendre le départ et unir mon dernier souffle à l'élan passionné de tes pierres.

JEAN SAINSAULIEU.

SAINTE RUSSIE

Il est banal, mais toujours indispensable, quand on parle de la terre russe, d'en souligner l'immensité. Cette plate-forme « unie comme une feuille d'érable », comprend la moitié orientale de l'Europe. La partie nord, limitée par une ligne qui irait de Kiev à Oufa en passant par Orel, Toula, Nijni-Novgorod et Kasan, est le pays de la forêt. Les territoires situés au sud de cette ligne offrent pour ainsi dire une étendue sans perspective de terre noire et de steppe : l'ancien pays de la peur où, dit-on, « il n'y a pas assez de cailloux pour chasser un chien ». L'hiver continental pousse parfois des pointes qui dépassent —40°, tandis que l'été, où la chaleur peut dépasser 35°, fait de la fenaison une saison dans l'enfer des moustiques.

Pourtant le Russe tient à cette terre inclémente. Il ressent même à son contact une sorte d'attachement superstitieux. La légende rapporte que le seigneur Sviatogor aperçut au cours d'une promenade un paysan qui portait un sac sur ses épaules. L'ayant rejoint et ayant voulu soupeser le sac que le moujik avait posé à terre, il ne put l'ébranler, ne fût-ce que d'un cheveu. « Qu'est-ce donc qui retient ce sac? », demanda Sviatogor. « C'est, répondit l'homme, le poids de la terre-mère, et moi, je suis Mikoula (Michel) le moujik, et je suis aimé de ma mère, la terre humide. »

La terre humide est l'élément passif et bienfaisant, fécondé par le soleil. Elle a pleuré pendant qu'à la bataille de Koulikovo se jouait le sort du futur empire, et avant la Révolution, le soldat russe changeait toujours de linge avant le combat, afin de faire honneur à cette mère au cas où il tomberait. Entre elle et le paysan il existe un lien cosmique, au point qu'il suffit de la toucher, comme autrefois Antée, pour retrouver une vigueur nouvelle. La terre a un nom, Tatiana, dont la fête se célèbre soit en mai, soit le lundi de la Pentecôte. Quand on part pour la Sibérie, on en emporte des sachets que l'on déposera à la base des nouvelles fondations. On fait par elle les serments les plus sacrés. Contre elle on peut pécher très gravement. En ce cas, elle reçoit la confession et pardonne, si le péché peut être pardonné. Après quoi il ne reste plus qu'à aller trouver un prêtre qui, de son côté, absout les fautes de son ressort. Ce sentiment, qui entache la religion, n'a jamais été radicalement extirpé de la psychologie du Russe.

Absence de limites, rigueur du climat, valeur quasi sacrale de la terre ont marqué son âme. Alors que le Méditerranéen est si fier de ses limites qu'il a fait de la précision une qualité intellectuelle et une norme d'action, le Russe aura un instinct très vif de l'indépendance, de la liberté, de l'indéterminé. La dureté de son existence sous un climat excessif l'a en outre habitué à l'idée d'une souffrance nécessaire à la vie.

De là une certaine indifférence à l'endroit de biens qui peuvent lui manquer à tout instant. Il a de leur caractère éphémère une conscience profonde. Aussi saura-t-il facilement s'en passer ou, quand il en sera nanti, les gaspiller superbement. Des valeurs que l'Occidental a élevées à la hauteur d'une éthique et qu'il travaille à perpétuer par delà la mort, au risque d'oublier pratiquement le fait de la Providence : situation sociale, honneur ou à son défaut honorabilité, accumulation des réserves, toutes ces marques extérieures d'une bonne conscience n'ont pas aux yeux du Russe un caractère absolu pour la construction d'une cité où il sait que rien n'est permanent. Il semble même que, lié aux biens de la terre « par ses péchés et non par ses vertus », il ne soit pas toujours convaincu du droit de propriété, fondement sacré de la bourgeoisie occidentale pour qui tout changement

est synonyme de révolution. Dans tous les ordres, matériel, spirituel ou moral, le Russe fait volontiers figure de Bohémien toujours en quête de pérégrination. Et si ce nomadisme doit être douloureux, il n'écartera pas une souffrance pour laquelle la nature a constitué en lui d'abondantes réserves. Ainsi, peut-être, s'explique chez Tolstoï, si bien pourvu matériellement, l'esprit de fugue qui l'a souvent tourmenté.

Libéré du souci excessif des biens présents dans une cité provisoire, le Russe n'en est que plus apte à regarder vers les horizons de la cité future. Plus vivement, plus consciemment que l'Occidental, il croit en la résurrection, parce que précisément la mort, c'est-à-dire en dernière analyse la résurrection, fixera enfin son nomadisme spirituel sur une terre nouvelle et sous de nouveaux cieux. En Occident les églises de la Transfiguration sont peu nombreuses. Elles abondent en Russie. Transfiguration, voilà le grand mot de l'espérance russe. La terre elle-même doit être transfigurée, et les corps et les âmes, et, parce qu'il se nourrit de cette attente, le Russe se plongera, s'il le faut, dans cette immense marée de douleur « plus large encore que les flots de la Volga ». Si Dieu est absent, nous assisterons au déchaînement des puissances destructrices, animées par ce qu'on pourrait appeler la fausse mystique de la transfiguration qui tend à renouveler à sa manière la face de la terre et à contraindre le monde à accepter, même au mépris le plus absolu de la vie, des cieux nouveaux et une terre nouvelle : les charniers eux-mêmes n'en seront pas exclus. Si Dieu est présent, tout alors prend une couleur de sainteté qui devra, comme toutes les naissances, reproduire et grandir sur un terreau de douleur. Rénovation du cosmos par la souffrance, avec ou contre Dieu, mais sans milieu et radicalement, tout excès accepté d'avance, tel est sans doute l'un des traits les plus frappants de l'âme russe. Et comme pour le Russe tout se tient pour ainsi dire cosmiquement, comme pour lui la faute ou la bonne action de l'un se répercute sur tous, c'est collectivement qu'il sera ou damné ou sauvé.

Cette tendance aux extrêmes, si conforme aux absolus et aux paradoxes de l'Évangile, ne peut que produire une sainteté originale. Le *podvig*, qui, faute de mieux, répond à l'anglais

performance et à l'allemand *Heldental*, est l'engagement définitif ou temporaire dans un choix d'actes héroïques ou d'un état de vie qui comporte un certain nombre de pénibles « exploits ». La vie monastique, par exemple, est un *podvig* général, mais, dans cet état, le moine pourra s'astreindre, ne fût-ce que pour un temps, à un *podvig* particulier, jeûne rigoureux, exposition au froid ou aux moustiques (ce qui n'est pas peu dire en Russie), réclusion. Sans doute le *podvig* se réfère-t-il historiquement aux lointaines et parfois curieuses performances des Pères du Désert. Mais en bien des cas il est spécifiquement russe.

Celui des *strastoterptzi* est l'un des premiers que l'on rencontre dans l'hagiographie russe. Le *strastoterpetz* ou « passionniste » est le chrétien qui accepte sans résistance, comme un sacrifice volontaire, une mort violente à l'imitation de l'Agneau divin. Il n'est pas à proprement parler un martyr, puisque, s'il est tué, ce n'est pas en haine du Christ. Sauf au dernier moment, il peut n'avoir eu dans sa vie aucune disposition particulière à la sainteté. A plus forte raison, il peut n'avoir accompli aucun miracle. Il a simplement accepté, quand elle se présentait, et parfois en regrettant la vie, une mort douloureuse dans le Christ. Les saints Boris et Gleb, les deux frères canonisés en 1020, peu après leur mort, n'ont été mis sur les autels que pour avoir été inévitablement tués par leur frère Sviatopolsk. D'autres, comme la princesse Olga et le prince Vladimir († 1015) ont eu les mêmes honneurs pour avoir, à la fin de leur vie, donné l'exemple de la charité et de la douceur en un temps où la brutalité et la cruauté étaient courantes dans la vie quotidienne. L'Église russe a également honoré des princes moines et surtout les saints princes qui ont été les défenseurs de la patrie contre les Tatars et autres étrangers : ainsi le prince Alexandre Nevsky († 1263) glorifié « parce qu'il a beaucoup travaillé pour la terre russe et pour Novgorod et pour Pskov et pour toute la terre russe, et parce qu'il a donné son corps pour la chrétienté orthodoxe ». Dans le même ordre de la vie chrétienne accomplie selon sa logique interne et le devoir d'état, on peut citer parmi les très rares saintes russes du calendrier, — dont aucune d'elles ne peut soutenir la comparaison avec une Gertrude, une Catherine de Sienne, une Thérèse d'A-

vila, — des femmes comme la bienheureuse Julienne de Lazarevskoïe († 1604), dont le *podvig* fut simplement de charité, d'humilité et de douceur.

A l'extrême bout de la chaîne des *podvig* apparaissent les fous pour le Christ, dont l'origine doit être recherchée dans les territoires germaniques de l'est. Très populaires et très nombreux en Russie, surtout du XIV^e^ au XVII^e^ siècle, ils comptent relativement peu de saints canonisés : trente-six en tout, l'Église ayant tenu à user à leur endroit de la plus grande réserve. L'un d'eux, le bienheureux Basile, canonisé en 1588, a encore actuellement sa cathédrale près du Kremlin sur la place Rouge.

Le fou pour le Christ a tellement pris au sérieux les paroles de saint Paul sur la sagesse du monde et la folie de la croix qu'il s'est volontairement abaissé au plus bas degré de l'abjection. Sensé, il tient à passer effectivement pour insensé, avec tous les inconvénients qui peuvent en résulter. En lui, l'orgueil de l'esprit, obstacle radical à la perfection, est annihilé par tout un système fictif et consciemment entretenu d'attitudes qui vont à l'encontre du bon sens et parfois même de la moralité. Recherchant l'abdication de toute dignité humaine, le fou volontaire attire sur sa personne le mépris du prochain. Il est dans sa vocation s'il arrive à se faire passer pour un déchet de l'humanité, cultive la crasse et le vagabondage, dépasse les bornes de l'insolence et provoque le scandale. Ainsi Basile, parce qu'il a vu pleurer des anges sur le seuil des « maisons de péché », va jusqu'à en baiser les murs. Mais le même Basile, et c'est là un autre aspect de la folie pour le Christ, brise à coups de pierres les vitres des maisons convenables, parce qu'il a vu des diables garder les murailles de l'hypocrisie. Car le fou pour le Christ est aussi un prophète sur le modèle de ceux de l'Ancien Testament. Il ne prédit pas toujours l'avenir, mais il ose toujours dénoncer l'injustice et le mensonge à la face des puissants, fussent-ils empereurs ou gens d'Église. Un autre fou, Nicolas de Pskov, a su parler à Ivan le Terrible en lui offrant bien significativement en carême un repas de sa composition : sang frais et viande crue.

Le *podvig* monastique se place tout naturellement entre ceux des passionnistes et des fous pour le Christ. Le goût du Russe

pour l'absolu trouvait à s'y satisfaire volontairement dans les rigueurs de la mortification, pour anticiper dès ici-bas, autant qu'il est possible, le travail de la transfiguration désirée. Les saints moines sont les plus nombreux et les plus populaires du calendrier. A certaines époques même, l'estime où l'on tenait l'état monastique était tel que de grands personnages, peu édifiants sous d'autres rapports, tenaient à revêtir le saint habit au moment de leur mort : en entrant, pour peu de temps, il est vrai, dans la vie angélique, ils comptaient sur l'assurance d'une éternité bienheureuse. Cette prise d'hypothèque au dernier instant est une déviation, mais elle est significative.

Ce serait une erreur d'imaginer la vie monastique en Russie sur le modèle de ce que nous connaissons en Occident. Depuis saint Benoît, les moines, tous cénobites à peu d'exceptions près, offrent le spectacle d'une société parfaitement constituée qui milite sous une règle et selon des moyens très précis. L'influence de l'ordre romain, de l'organisation romaine n'en est certainement pas exclue. Si l'on rencontre au cours de l'histoire une certaine souplesse devant les adaptations nécessaires, si même la notion de congrégation au sens moderne du mot est étrangère à l'esprit du monachisme occidental, l'idée d'ordre, dans toutes ses acceptions, y est fondamentale. En Russie, comme du reste en Orient, la masse monastique est moins uniforme. La règle byzantine de saint Théodore Studite († 826), refonte de celle de saint Basile, a été la charte du monachisme russe, mais les circonstances de temps, de lieux et de personnes ont produit, l'individualisme aidant, une très grande diversité. A côté de monastères cénobitiques où l'higoumène conduit parfois son monde comme un escadron à la bataille, on trouve des skites, monastères en réduction abritant quelques moines, des ermites, des gyrovagues et, disons le mot, des originaux de peu ou de nulle formation religieuse. Souvent même des moines, et non des moindres, ont passé, selon leur goût du moment, d'une forme de vie à une autre sans préparation particulière : certains ont, par exemple, commencé par vivre en communauté pour finir anachorètes, d'autres ont débuté par l'ascèse dans un ermitage et ont évolué vers le skite ou la grande communauté. Un autre trait de diversité est l'idiorrythmie, c'est-à-dire un système selon

lequel le moine ne vit que partiellement en communauté, a la libre disposition d'un pécule et n'est soumis que par des liens très lâches à ses supérieurs. Il y eut aussi parmi les saints moines de véritables intellectuels qui ont exercé autour d'eux une influence culturelle et sociale très bienfaisante, mais il y en eut aussi beaucoup de peu instruits, l'intellectualisme n'ayant jamais été, même chez saint Benoît, une note essentielle de la vie monastique. Mais quelle qu'ait été leur science, leur spiritualité a toujours consisté à rechercher l'imitation du Christ par la prière, la simplicité, la douceur, la pauvreté, l'obéissance humble et la charité à l'endroit des frères et du prochain, toutes vertus communes à l'Église universelle et passibles de devenir héroïques. Rares seront aussi les traités de spiritualité en forme, car le Russe est revêche à toute idée de systématisation et préfère vivre le Christ plutôt que de l'étudier selon les écoles. Aussi sa littérature spirituelle compte-t-elle surtout des vies de saints où la légende se mêle à l'histoire, le merveilleux édifiant aux actes d'authentique sainteté, mais elles sont suffisamment riches pour qu'il soit possible de discerner, sous la phraséologie pieuse qui recouvre souvent les traits réels de leurs héros, une véritable doctrine spirituelle.

Il est incontestable que l'influence de Byzance a été fort importante depuis qu'en 867, le prince Askold de Kiev et à sa suite, en 987, saint Vladimir embrassèrent le christianisme. Il est non moins certain qu'au cours de sa longue carrière, le monachisme russe a reçu à maintes reprises de l'Athos d'heureuses impulsions. Cet apport byzantin n'a cependant pas empêché la sainteté russe d'être profondément originale. Tandis qu'à partir du XI[e] siècle la vie religieuse à Byzance tendait à s'alourdir, c'est à ce moment précis qu'en Russie elle commença à s'épanouir dans toute sa fraîcheur et, dès les premiers temps, la règle studite, charte originelle du monachisme russe, dut être adaptée. Encore que le moine byzantin n'ait jamais négligé les œuvres sociales compatibles avec son état, il a été surtout un contemplatif. Le moine russe, plus individualiste, plus ouvert sur l'extérieur, n'a pas été exclusivement attaché à la prière liturgique, qui pourtant occupait une bonne part de sa vie. On ne rencontre pas en Russie de service liturgique ininterrompu comme chez

les « sans-sommeil » byzantins (acémètes), qui avaient organisé dans leurs églises un office permanent assuré par équipes successives. On ne trouve pas non plus d'ouvrages comparables à l'*Explication de la divine liturgie* de Nicolas Cabasilas (XIVe siècle), dont le seul titre est significatif d'une spiritualité centrée sur l'office divin. Les polémiques sur la prière silencieuse et la prière contemplative (hésychasme), qui ont tant agité l'Athos au XIVe siècle, ne semblent pas avoir préoccupé les monastères russes. En revanche, le service social a été, plus qu'à Byzance, considéré par presque tous les saints moines russes comme l'expansion normale de leur état. Bien des monastères ont été édifiés aux portes des grandes villes, et souvent le moine est parti pour se faire missionnaire, instruire son prochain, le défendre contre l'injustice et l'aider matériellement. Entre le petit peuple et les grands il a été souvent l'intermédiaire utile et le conseiller avisé.

L'apostolat spirituel a même revêtu une forme tout à fait étrangère à l'Occident. On connaît le fameux portrait, d'ailleurs enjolivé, quel qu'ait été l'original, du staretz Zossima dans *Les Frères Karamazof* de Dostoïevsky. A vrai dire l'institution des startzy est une importation de l'Athos, mais c'est en Russie qu'elle a pleinement donné sa mesure, formant ainsi le contrepoids nécessaire à la rigidité formaliste, qui semblait devoir inéluctablement figer l'Église russe, devenue une image trop ressemblante de l'État tsariste. Le staretz, ancien vénérable par son expérience sinon toujours par son âge, est un moine, prêtre ou non, parfois sans culture et sans mission particulière, qui est devenu par la seule puissance de son rayonnement spirituel le guide non seulement de ses frères mais surtout des foules attirées par son renom. Il ne s'incorpore pas à la hiérarchie, et il arrivera que son influence le rende suspect aux autorités, qui l'accuseront de déviation, et au clergé, mécontent d'une activité qui lui échappe. Le staretz n'a dans le monastère aucune fonction déterminée, souvent même il habite à la porte du couvent, et c'est là, dans une humble cabane, qu'il reçoit les pèlerins. Une longue pratique de l'ascèse, de la contemplation, d'attention à soi-même l'a exercé au discernement des esprits, et l'extrême simplicité de son regard lui permet d'aller d'un trait à la préoccupation de son visiteur et de la faire disparaître d'une parole.

Le miracle n'est nullement exclu de son activité. Le saint homme est si rempli de la lumière et de la douceur de Dieu qu'elle déborde comme naturellement sur le prochain et parfois même le touche avant qu'il ait atteint la porte de sa cellule. Il ne confesse ordinairement pas. Il voit, il dirige, il console, il guérit. L'influence des startzy connut au XIX^e^ siècle une vogue extraordinaire. « Ils furent vraiment, dit le P. Kologrivof, les docteurs du peuple russe, et leurs cellules devinrent les chaires d'université où il reçut sa formation spirituelle. »

Un siècle et demi après la conversion de la Russie de Kiev, un Russe qui avait reçu le saint habit à l'Athos et n'avait pas trouvé sa voie dans les monastères byzantins vint se fixer dans une grotte à proximité de Kiev. Il lui arriva des disciples, mais après les avoir accueillis sans distinction de rang ni de fortune, il les quitta pour vivre en anachorète dans une caverne plus isolée. Sans s'en douter saint Antoine († vers 1073) avait instauré la vie monastique en terre russe et fondé la célèbre laure de Petchersk, premier monastère national et forteresse spirituelle de la Russie.

La charge d'organiser le monastère des grottes (*petchersky*) échut à son élève Théodose († 1074) qui, en devenant le père des « très semblables » (au Christ) fonda le premier couvent cénobitique. Pour se faire moine, Théodose avait dû affronter une mère d'un caractère particulier, forte comme un homme, criarde comme une femme, soucieuse d'un rang social honorable et bien décidée à y maintenir son fils, au besoin par des volées de bois vert, quitte, après tant de scènes, à entrer elle-même en religion. Le fils de cette virago était un doux. Il aimait les livres, les belles reliures, étudiait volontiers, mais chérissait la pauvreté, mettait toute sa joie à préparer les prosphores (pains d'autel) chez le boulanger, portait des chaînes et se trouvait toujours trop bien mis. Après s'être enfui de la maison et avoir été admis aux grottes de Kiev, s'il n'eut plus à porter de chaînes, il dut s'exposer aux moustiques, et surtout comprit que sa vie devait être toute d'obéissance, de pénitence, d'humilité et de prière. Devenu higoumène, il se signala par son sens de la discrétion, fit sortir ses frères des grottes et construisit une église, un mo-

nastère, une hôtellerie et un hôpital. L'ensemble était régi par la règle de saint Théodore Studite. Rempli de mansuétude envers les siens, il n'en fut pas, comme il arrive, toujours compris. Ses dernières volontés ne furent même pas respectées en ce qui concernait son successeur. Charitable au point d'accueillir même des brigands dans son hôtellerie, il poussait la condescendance à entendre la musique très profane du grand-prince pour avoir l'occasion de le conseiller. Mais ce doux était impitoyable aux vices. Avec toute l'intolérance de l'époque, il s'attaqua aux séquelles de paganisme qui infectaient la religion et à l'ivrognerie, ce péché national. A ce sujet il assurait qu'il n'était pas très difficile d'exorciser un possédé, mais que, s'il fallait extirper l'ivrognerie d'un Russe, tous les exorcismes de tous les prêtres du monde entier n'y suffiraient pas. Quand il s'agissait des pauvres, il ignorait l'économie et préférait s'en remettre à la Providence et pour le surcroît et pour le nécessaire. Mais surtout le fondateur du cénobitisme en Russie fut un équilibré, gouvernant avec exactitude, pourvoyant à la formation spirituelle de ses moines et n'allant jamais jusqu'à l'extrême de ses droits. Il a compris aussi que le bien accompli dans un monastère devait naturellement en franchir les murs. Ainsi, d'emblée, Théodose atteignit l'idéal du saint higoumène.

A sa figure sereine s'oppose celle, plus rude, de saint Abraham († 1221). Après avoir distribué ses biens aux pauvres, Abraham commença par la folie pour le Christ. Devenu moine à Smolensk, qui était alors un centre de vie intellectuelle, il s'adonna avec passion à l'étude des Pères, notamment de saint Jean Chrysostome et de saint Ephrem de Syrie, inaugurant ainsi la lignée des saints intellectuels. Dans le même temps, il se livrait à une ascèse de géant. « Son corps, dit son biographe, respirait l'accablement. Ses os et ses membres étaient décharnés comme ceux des reliques... Il ressemblait à saint Basile le Grand, ayant la barbe noire et la tête chauve. » Il eût été plus juste de citer saint Jérôme. Comme son frère de Palestine, Abraham épouvantait un peu, même lorsqu'il faisait l'aumône. Comme lui il était infatigable à l'étude des saintes lettres. Il ajoutait à ces dispositions un amour très vif de la liturgie et une fougue de

prédicateur qui prenait les allures du prophétisme le plus terrifiant, lorsqu'il parlait des fins dernières. Comme saint Jérôme, il n'eut pas que des amis. Son influence, ses succès de directeur spirituel lui suscitèrent des envieux dans les milieux d'intrigants ignorants. Et même, pour s'en être pris intentionnellement « aux ignares qui avaient assumé la dignité sacerdotale », il osa déranger des personnages très portés à se scandaliser, dès lors qu'on touchait à leurs prérogatives. L'ignorance et l'esprit d'intrigue s'unirent alors pour produire l'injustice. Pendant cinq ans, Abraham fut « vilipendé et déshonoré comme un malfaiteur », car, ajoute son biographe, « les higoumènes et les prêtres étaient tout disposés à le manger vivant ». Il en résulta une accusation d'hérésie, de prophétisme douteux et de lectures suspectes, procès de tendances dont le saint eut beaucoup de peine à se blanchir. « C'est la première fois, note le P. Kologrivof, que dans l'histoire de la spiritualité russe nous nous trouvons en présence d'un conflit entre la pensée théologique vraie et l'obscurantisme ignare d'une clique. » Abraham, exégète et théologien, n'en a pas moins dégagé l'un des thèmes préférés de la pensée religieuse russe : l'eschatologie.

La sainteté monastique s'étendait largement à l'ouest du Dniépr lorsqu'en 1223, les hordes tatares de Gengiskhan et, à partir de 1237, celles de Batou, après avoir ravagé la steppe, s'y installèrent en « protecteurs ». Kiev, la cité alors la plus importante de la terre russe, était réduite, en 1240, à une bourgade de deux cents feux. A vrai dire, les Tatars ne persécutèrent pas l'Église, ils lui laissèrent même ses privilèges, mais leur présence n'en contribua pas moins à ruiner pour un siècle la vie monastique.

Il en résulta, vers le milieu du XIV^e^ siècle, un exode général de la civilisation vers le nord. Moscou va désormais faire figure de capitale. Suivant ce mouvement, la vie monastique se manifestera sous une forme nouvelle. Jusqu'à l'invasion tatare, les monastères étaient généralement fondés aux portes des villes. En allant vers le nord et en s'installant autour de la Haute-Volga, les moines gagnèrent la solitude du désert, c'est-à-dire la forêt, et adoptèrent par là même un mode de vie plus dur et plus contemplatif.

Saint Serge († 1392) est non seulement le chef spirituel de la nouvelle cohorte, mais encore une des grandes figures de l'unité nationale. Peu doué pour la spéculation intellectuelle, quoique fort intelligent, Serge eut très tôt le goût des choses spirituelles. La vie monastique était pour lui tout indiquée, et les couvents ne manquaient pas à Radonège. Mais le jeune homme préférait la solitude. Accompagné de son frère, il s'enfonça dans la forêt où, avec des rondins, il se construisit une cellule et un oratoire. Telles furent les premières assises du couvent de la Trinité Saint-Serge qui devait devenir un des hauts lieux de la Russie. La vie de solitaire que le saint y menait était si dure que son frère, premier compagnon de sa vocation, finit par l'abandonner. Un jour, Serge se retrouva seul, au milieu des bêtes sauvages et en proie à la peur. Entre temps il était devenu profès. Il persévérera deux ans dans le dur *podvig* du silence et de l'isolement. Son unique compagnon fut alors un ours pacifique qui, pendant un an, vint régulièrement et équitablement partager le maigre repas du solitaire.

Des compagnons arrivèrent. Séduits par sa personnalité, des moines, qui venaient de temps en temps le visiter, le prièrent de les accepter sous son obédience. On construisit sous les sapins une église plus grande et une douzaine de cellules où l'on vécut sous le régime idiorrythmique, le plus répandu à l'époque. Serge, faute de mieux, s'y résigna. Il accepta même le sacerdoce, mais dès qu'il le put, il tint à remettre en vigueur l'ordre plus rigoureux de la règle cénobitique. Cela n'alla pas sans récriminations de la part des moines et surtout de son frère qui, de retour, semble avoir pris la tête des mécontents. Ceux-ci se prévalaient apparemment de bonnes raisons, puisqu'un jour la disette était telle que le supérieur lui-même, pour apaiser sa faim, alla se louer comme charpentier chez un vieux moine contre le maigre salaire de quelques croûtons de pain moisi. Serge, du reste, était robuste, ne craignait pas le travail manuel et prêtait volontiers son concours à la cuisine, à la menuiserie, au potager ou aux chantiers de défrichement. Cependant ni sa douceur ni son exemple ne désarmaient l'opposition. Finalement, excédé, l'higoumène quitta discrètement son monastère pour disparaître

dans la forêt. Il y resta plusieurs mois. Après quoi, réclamé par la communauté, il revint définitivement chez lui. Les dons, du reste, arrivant en grand nombre, rendirent la vie beaucoup plus facile et même aisée dans le monastère.

Plus discret encore que saint Théodose dans l'exercice de son gouvernement, imperturbablement doux, charitable sans mesure, humble au point de refuser l'épiscopat (il s'agissait en l'espèce de la chaire métropolitaine de Moscou), honoré du don de prophétie, élevé à la grâce des visions les plus réconfortantes, Serge apparaît comme le premier grand mystique de la Russie. Mais ce mystique ne fut pas étranger à la politique. Le grand-prince de Moscou, Dimitri, le connaissait bien et, quand en 1380, il partit à la bataille contre les Tatars, il tint à s'assurer des prières du saint higoumène qui le bénit et délégua deux moines à son état-major. Le 8 septembre, Dimitri était vainqueur à Koulikovo, le grand-prince devenait Dimitri-Donskoï, la terre russe était purifiée de la présence des Mongols, Serge devait être un jour proclamé le protecteur de toute la Russie et son couvent considéré comme le palladium de l'unité nationale.

De fait, au XVII[e] siècle, le monastère de la Trinité justifia sa réputation. De septembre 1608 à janvier 1610, le couvent, puissamment fortifié et défendu par 2.500 hommes, dont 300 moines, qui pour l'occasion s'étaient faits soldats, soutint victorieusement contre les Polonais un siège de quinze mois « au nom de la Sainte-Trinité, de la très pure Vierge Marie et des saints intercesseurs auprès de Dieu, les saints Pères Serge et Nikhon » (ce dernier successeur de Serge).

Du vivant même du fondateur, vingt-cinq couvents cénobitiques essaimèrent de Troïtsky. Plus de soixante-dix se réclamèrent par la suite de son influence. Tous ne furent pas également fidèles à l'idéal sergien, mais, jusqu'à la fin du XV[e] siècle, tous furent un facteur important du relèvement national ou de la civilisation, après l'affaissement général provoqué par l'invasion tatare. Le courant de la sainteté s'amplifiera vers le sud, c'est-à-dire vers Moscou, et encore vers le nord dans la forêt primitive du Trans-Volga, justement appelée Thébaïde du Nord. Les pionniers y colonisèrent les environs du lac Blanc avec saint Cyrille († 1427) et montèrent jusqu'à la mer Blanche où ils fondèrent

Solovky. Ceux de saint Paul d'Obnora († 1429) s'établirent dans la forêt de Komel et ceux du lac Kouben complétèrent l'expansion civilisatrice et religieuse des moines dans la région de Vologda.

Un autre moine civilisateur, contemporain et ami de saint Serge, est saint Étienne de Perm († 1396). Intellectuellement très doué, excellent helléniste et connaisseur des lettres profanes, chose alors exceptionnelle en Russie, exégète passionné des Écritures, Étienne semblait destiné à devenir une lumière de la science théologique. Mais il était également intéressé par les Ziraines, peuplade de l'est, dont il connaissait la langue. Pour eux il sacrifia tout son goût du savoir. Son apostolat fut du reste marqué d'intelligence autant que d'abnégation. Étienne refit à l'usage de ses païens l'œuvre qu'avaient accomplie chez les Slaves les saints Cyrille et Méthode : il inventa d'après les runes locales, signes incisés dans des écorces d'arbre, une langue ziraine écrite. Ainsi lui était-il possible de faire connaître l'Évangile à ses ouailles, en même temps qu'il les civilisait. Il eut même l'idée d'une liturgie proprement ziraine, abandonnant toute arrière-pensée de nationalisme colonisateur, comme on dirait aujourd'hui, pour élever à la culture et à la religion des peuples qui n'avaient alors aucune raison de graviter autour de Moscou. Il va de soi que des conceptions aussi hardies se heurtèrent à de fortes contradictions. Finalement elles furent absorbées sans laisser de traces dans le courant de l'Orthodoxie moscovite.

Saint Nil Sorsky († 1508) se rattache, lui aussi, à saint Serge par le monastère de Kyrillov où il milita dans les premières années de sa vie monastique. Mais un long séjour au Mont Athos exerça sur sa spiritualité une influence décisive. Nil en rapporta une méthode de contemplation, un goût accru pour la lecture des Pères et l'idée de vivre en une toute petite communauté, le skite, où l'austérité est plus grande et la contrainte moins rigoureuse que dans les grands couvents. Établi à quelques verstes de Kyrillov près de la rivière Sora, il vécut là jusqu'à la fin de ses jours. Nil fut un humble, un doux, aimant l'amitié, un contemplatif de grande classe, soucieux de la mesure et sachant ap-

précier la valeur de l'intelligence : « Sans l'intelligence, disait-il, le bien même peut devenir un mal. » Il avait compris que la contemplation, plus importante que le jeûne, devait être alimentée par la *lectio divina* autant que par la pratique du silence et de l'ascèse. Lui-même, qui savait le grec, travailla à la correction et à la traduction en slavon des textes spirituels des Pères. Mais surtout il écrivit son « Oustav » (règle) qui, malgré son titre, est moins une règle qu'un traité de spiritualité ascétique. Le saint y développe sa méthode d'ascension vers Dieu. A vrai dire, ses idées n'étaient pas absolument nouvelles, mais il les a exposées avec une telle sûreté et un tel sens de la psychologie spirituelle qu'il a pu être justement considéré comme « le seul écrivain mystique de l'antiquité russe » (Arseniev).

D'origine lithuanienne, Joseph de Volokolamsk († 1515) est une des figures les plus représentatives du courant moscovite. Bel homme, de fière allure, intelligent, érudit sans être pour autant grand théologien, écrivain non médiocre et polémiste invétéré, il était surtout doué d'une exceptionnelle aptitude au commandement. Très sûr de ses idées, aussi dur pour lui que pour les autres, il menait ses moines comme les sergents du Grand Frédéric faisaient pivoter leurs grenadiers. Sans hésiter à pousser la rigueur jusqu'à l'intolérance et à la vexation, il exigeait de tous l'obéissance la plus absolue dans le moindre détail d'une vie dont l'austérité n'était pas extrême, mais dont chaque instant était prévu et contrôlé. Il y veillait personnellement, secondé par des « surveillants spéciaux » à son image. La tenue à l'église, où il voulait des offices fastueux, était en particulier l'objet d'une réglementation minutieuse, surtout quand de grands personnages assistaient à la liturgie. « Joins tes mains, réunis tes pieds. » Et si, l'hiver, ses moines souffraient du froid, si « la pensée de l'enfer brûlant » ne suffisait pas à les réchauffer, il leur restait la ressource de trembler en méditant « le terrible et impitoyable jugement de Dieu ». Pour Joseph, la sainteté, qui devait aller de l'extérieur à l'intérieur, était œuvre collective et non individuelle. La raison d'État était tout. « La volonté du moine n'est pas celle qui lui appartient, mais celle de son monastère », c'est-à-dire, en dernière analyse, la volonté

de l'higoumène. Un tel tempérament ne pouvait que vouloir un couvent modèle, de préférence aristocratique, des bataillons de moines obéissant à la baguette, une belle bibliothèque, des trésors dans les sacristies, des terres bien entretenues et des œuvres sociales parfaitement administrées, celles-ci étant considérées comme un devoir plutôt que comme l'exercice de la charité spontanée. Cet homme, animé d'une sincérité et d'une valeur morale indubitables, eut une influence à la hauteur de sa volonté. Elle n'en fut pas pour autant heureuse. Il est certain qu'elle provoqua un affaissement de la sainteté, et si Joseph a été canonisé deux fois, le nombre des saints sortis de son école est insignifiant. Promoteur de cette piété réglementaire qui s'exerce au commandement et trop souvent laisse l'âme sur sa faim, il est le grand responsable de la rupture de la vie active et de la vie contemplative que l'on constate en Russie vers le milieu du XVI[e] siècle.

Le malheur voulut que ce caractère se rencontrât avec celui du pacifique Nil Sorsky. Il en résulta comme dans toute les querelles de saints (que l'on pense, par exemple, au différend Newman-Manning) un scandale où le polémiste intempérant n'eut pas toujours le beau rôle. Nil, en dépit de sa grande mansuétude, était intransigeant sur la question de la pauvreté. Il la voulait absolue, même à l'église, car, à son avis, il était simplement évangélique de destiner aux pauvres les sommes considérables que d'autres consacraient à enrichir les trésors des sacristies. Il soutenait encore que « les monastères ne devaient pas posséder de villages et que les moines devaient vivre en se nourrissant du travail de leurs mains ». Bien qu'on ne fût pas encore au milieu du XVI[e] siècle, époque à laquelle la propriété monastique occupa le tiers de la surface cultivable en Russie (plus tard, vers 1760, le seul monastère de la Trinité Saint-Serge possédait 106.000 serfs), Nil redoutait pour la vie intérieure des moines une corruption de l'esprit de pauvreté et une atteinte à l'intégrité de la vie monastique dans les monastères trop abondamment pourvus par les grands. Ceux-ci pouvaient être en outre tentés de faire sortir les religieux de leur vocation en les mêlant aux affaires de ce monde, « ces feuilles mangées aux vers ». Comment pouvait être possible la pratique de l'humilité dans un monastère col-

lectivement orgueilleux? Pour Nil la propriété monastique était un « poison » qui risquait d'anéantir la vie religieuse. Peut-être, sans pactiser, éprouvait-il une secrète indulgence pour les hérétiques du moment, que l'on montrait en exemple aux moines, parce que eux du moins « ne volaient pas et ne collectionnaient pas les propriétés ».

Consulté au concile de 1503, Nil ne crut pas devoir atténuer son opinion devant le grand prince Ivan III et dut affronter les foudres de Joseph. Celui-ci soutint honnêtement, mais avec toute la véhémence de son caractère, que la richesse collective était admissible et même recommandable, si à l'intérieur les moines vivaient eux-mêmes pauvrement, et qu'affranchis de toute servitude matérielle, ils n'en étaient que plus libres pour vaquer aux exigences de leur vocation. D'autre part, si les monastères, pépinières de l'épiscopat, étaient pauvres, ils risquaient de tarir la source de recrutement des dignitaires ou tout au moins de n'avoir à présenter que des personnages sans prestige. Le grand-prince, qui pensait qu'un jour ou l'autre tous ces biens pouvaient revenir à la couronne, était du côté de Nil. Mais son adversaire parlait devant un concile, c'est-à-dire devant des prélats dont la plupart étaient largement dotés. Joseph triompha donc, et sans modestie. De ce conflit, qui dura cinquante ans, l'Église russe ne sortit que pour vivre, monastères compris, dans une ambiance plus mondaine que religieuse. Sans aucun doute, Joseph fut encore pour une part responsable d'une mentalité particulière qui considérait l'Église comme un corps de fonctionnaires spécialement chargés de la gloire extérieure de l'État.

L'année suivante, revint devant le concile la question de la conduite à tenir à l'endroit des judaïsants de Novgorod. Comme au concile de 1490, Nil prit le parti de la mansuétude. Joseph au contraire, déjà célèbre par sa polémique contre ces hérétiques, mit tout en œuvre pour faire adopter la peine de mort. Ce qu'il écrivait alors est inouï pour des oreilles du XX^e^ siècle : « La mort est rédemptrice pour les hérétiques eux-mêmes, puisqu'elle diminue leur responsabilité devant Dieu... Tuer un hérétique par la prière en le convertissant ou le tuer de sa propre main, c'est tout un. » Il ne fut satisfait que lorsque Basile III eut ordonné de « couper la langue aux uns et de brûler les

autres ». Dans ces conditions, il était inévitable que les moines du Trans-Volga, coupables d'avoir eu la charité de donner asile aux hérétiques, fussent eux-mêmes soupçonnés d'hérésie, persécutés et finalement dispersés.

Avec saint Dimitri († 1709) la sainteté redescend vers son lieu d'origine, Kiev, puis Rostov. Dimitri personnifie le « podvig » idéal du saint évêque. Comme tous les dignitaires il a débuté par la vie monastique. Il y apporta une solide formation intellectuelle et religieuse où l'influence des lettres profanes et de la scolastique occidentale n'était pas étrangère. Il était également doué pour la poésie et pour l'éloquence, et très tôt l'Église utilisa ses talents de prédicateur. Élu higoumène, il entreprit l'œuvre capitale de sa vie : les *Vies de Saints*, qui devaient être l'ouvrage préféré de la piété russe, parurent de 1689 à 1705. Mais ce travail intellectuel intense, qu'il n'abandonna pas quand il fut élevé au siège de Rostov et qui ruina sa santé, ne représente qu'une part de son activité. Dimitri ne pensait pas qu' « un archevêque était né pour se glorifier », et sans doute visait-il quelque confrère trop porté aux honneurs. C'est dans cet esprit qu'il entreprit l'éducation de son clergé et de son peuple. A ce point de vue le travail ne manquait pas. « Les prêtres, disait-il, sont stupides et les hommes sont incultes. » Il citait un prêtre qui ne connaissait même pas le nom de la Sainte Eucharistie, dont il gardait la réserve. Un autre jour, un higoumène lui demanda si le prophète Élie avait vécu avant ou après Jésus-Christ. Beaucoup de prêtres, pour des raisons d'État, n'observaient pas le secret de la confession. A cette tâche immense Dimitri s'attaqua avec succès. Contre les schismatiques (*raskolniki*), qu'il tenait à traiter avec douceur, mais qu'il connaissait assez mal, il proclamait la précellence de l'esprit sur le fétichisme du rite. A l'empereur, qui était alors Pierre I^er^, il osait faire entendre de dures vérités du haut de la chaire. Sa doctrine spirituelle, qui résidait dans la charité, la justice, la piété selon l'esprit, l'abnégation, l'observation des conseils, n'a pas été organisée en système — la mentalité du saint y répugnait — mais se dégage aisément de son œuvre. Bref ce petit homme maigrelet et voûté, qui a trouvé l'équilibre parfait de la vie contemplative et de la vie active, se place dans la lignée

des Pères de l'Église. On l'appela « le Chrysostome de la Russie ».

Saint Tykhon de Zadonsk († 1783) fut, lui aussi, avant de renoncer à sa charge, un saint évêque. Très intelligent mais très pauvre, il ne put faire ses études qu'en travaillant de ses mains, et encore dut-il supporter de surcroît les grossières brimades de ses confrères de séminaire. Il n'en apprit pas moins le grec, la philosophie et devint un remarquable connaisseur de l'Écriture et des Pères. Il ne se fit moine qu'assez tard, à trente-quatre ans. Nommé évêque de Voronège, il avait sous sa juridiction un vaste pays à demi barbare où des prêtres presque illettrés ignoraient les rudiments de leurs fonctions et n'avaient pas tous un évangéliaire. La moralité n'était guère plus relevée : même dans les treize monastères du diocèse, les moines ne valaient souvent pas mieux que le clergé séculier. Tikhon travailla quatre ans à les dégrossir de son mieux, puis de plus en plus attiré par la vie parfaite, il résilia ses fonctions. Il partit avec sa besace, où il avait jeté pêle-mêle quelques livres et son peigne, et vint s'établir à Zadonsk, à quatre-vingts kilomètres de Voronège, qu'il ne quitta plus, vivant dans l'humilité, la douceur et la contemplation, prenant plaisir à la compagnie des simples et des enfants, et surtout supportant les avanies que ne lui ménagèrent ni ses frères ni ses supérieurs. Aucune des brimades que peut inventer un milieu hostile ne lui fut épargnée. Pendant les quatorze ans de son séjour à Zadonsk, dont une partie fut de stricte réclusion, il ne célébra pas une seule fois la messe. C'était sans doute humilité, mais la mauvaise volonté de la communauté y était peut-être aussi pour quelque chose, puisque la sacristie ne possédait même pas les ornements pontificaux indispensables. Son propre higoumène s'oublia un jour jusqu'à le gifler, et quand, sentant arriver la mort, l'évêque demanda que l'on voulût bien avancer l'heure de la messe, cette dernière consolation lui fut refusée. *Tantaene animis coelestibus irae...* Il faut certainement voir dans ces humiliations une partie importante du « podvig » de Tykhon. Malgré tout sa doctrine est heureuse. Ce mystique de grande classe avait très vif le sentiment de la joie cosmique, de la présence universelle de Dieu, de la

restauration de l'image de Dieu dans l'âme et de la transfiguration du monde racheté par le Christ.

Nil Sorsky avait été surnommé le grand staretz. Tykhon s'était, lui aussi, adonné avec succès au « startchestvo », mais ce fut Païssy Vélitchkovsky († 1794) qui, le premier, éleva cette institution à un degré éminent et fit sortir les monastères de la torpeur où les avaient plongés la richesse excessive et la bureaucratisation de l'Église. Cet intellectuel, vite dégoûté de la sagesse païenne, cet incomparable réformateur du cénobitisme, ce maître de la vie spirituelle a beaucoup voyagé avant de trouver sa formule : il s'était en effet promis de ne jamais entrer dans un riche monastère, et l'on sait qu'il n'en manquait pas en Russie! L'Athos, où il demeura dix-sept ans, exerça sur lui une influence décisive, au Pantocrator d'abord, puis surtout au skite du Prophète-Élie, qui devint sous sa direction un véritable monastère. Il semble qu'il y serait resté, si des tracasseries mesquines ne l'avaient obligé à partir avec tout son monde, les Russes n'ayant pas toujours été bien vus sur la Sainte Montagne. Mais Païssy ne regagna pas la Russie. Il s'établit en Moldavie, où il finit à la tête d'un couvent cénobitique de sept cents moines. La vie religieuse qu'il y dirigeait était centrée sur la liturgie, la conférence spirituelle du staretz et les éditions de textes patristiques. La spiritualité de l'higoumène, fondée sur l' « action intérieure », doit beaucoup à l'Athos. Païssy attribuait une importance particulière à la « prière de Jésus », oraison jaculatoire de pratique courante sur la Sainte Montagne, mais il semble que sa fidélité à la doctrine de Nil Sorsky le garda de tout exclusivisme et des excès de l'hésychasme. L'influence du staretz, qui resta toujours très attaché à son pays d'origine, fut telle qu'elle passa les frontières et rayonna largement en Russie. Païssy fut considéré jusqu'en 1917 comme « le restaurateur de la spiritualité monastique » et le père du « startchestvo » au XIX[e] siècle.

La figure la plus représentative de la piété russe est peut-être saint Séraphin de Sarov († 1833). Bienveillance, douceur, conscience permanente de la restauration de l'être spirituel,

mortification extrême, amour très tendre de la Vierge, vie toute consumée dans le Saint-Esprit et finalement mise au service des hommes, telles furent les notes caractéristiques de sa sainteté. Si comblé de dons naturels qu'ait été cet être d'exception, il n'arriva pas sans peine au parfait équilibre. Au rayonnement de la science, il préféra la solitude de la forêt parmi les animaux sauvages qui, apprivoisés à son contact, le consolaient de la brutalité et de l'incompréhension des hommes. Son ascèse, héroïque dès le début, ne cessa de se concentrer et de se durcir : plus de trente ans d'ermitage, dont trois passés sur une pierre comme stylite et huit de silence absolu dans une cabane à peine éclairée et chauffée, portement d'une croix de fer n'ont été que les signes extérieurs de son « podvig » intérieur. Encore dut-il subir avec égalité d'âme la jalousie de son supérieur et de ses frères, et toute la gamme des vilains procédés anonymes qui provoquent la lassitude, génératrice d'acédie, le grand mal des moines. Tout cela n'a été que le ferment de sa sainteté. Après une telle préparation, Séraphin quitta sa réclusion pour rentrer dans le courant du service des âmes et manifester, staretz bienfaisant, l'évangile de la joie, la Vierge des Tendresses et l'esprit de paix, fruit de la Trinité dans les âmes désencombrées. « La joie n'est pas un péché », disait-il à ses visiteurs. C'est cette joie authentique, fixée sur le mystère de Pâques et résultat de l'immense travail qui l'avait préparée, qui a fait de Séraphin, mort à genoux, un cierge à la main devant l'icone de la Vierge, « l'un des saints les plus complets de l'hagiographie russe ».

Ce n'est pas lui cependant, mais Païssy Velitchkovsky qui a directement influencé les grands startzy du monastère d'Optina, citadelle de la vie spirituelle en Russie pendant le XIX[e] siècle. Trois grandes figures ont illustré Optina : Léon († 1841), Macaire († 1860), Ambroise († 1891). Tous furent remarquables par leur don de pénétrer les âmes et de guider les fidèles. Léon, avec son bonnet, sa barbe et son sarrau blanc, n'était pas un intellectuel, mais un sage qui conserva toujours de ses origines quelque chose de plébéien. Il recevait ses visiteurs en tressant des ceintures et leur répondait brièvement, car c'était autour de sa

cellule un véritable concours de peuple. L'évêque de Kalouga, jaloux de son influence, lui interdit de recevoir. Léon se soumit, mais non les foules. Il reçut l'ordre de quitter son habit monastique, sanction particulièrement grave en Orient. Léon se soumit encore, comme il se soumit, lorsque le métropolite de Kiev, Philarète, mieux disposé, lui demanda de le reprendre. Léon n'avait plus de volonté propre.

Macaire, son disciple et successeur dans le « startchestvo », n'avait rien de la prestance populaire du maître. Il était noble d'origine, fin, grand ami des oiseaux, excellent lettré, d'une mémoire infaillible et humble au point de n'accepter que deux ans avant sa mort la grande vêture monastique. Comme Tykhon de Zadonsk et tant de saints russes, il était la douceur même, et sa direction toute prudence et bon sens. Les pèlerins qui le visitaient étaient surtout des intellectuels : Gogol, Kirejevsky et beaucoup d'autres ont défilé dans sa cellule. Le staretz n'en était nullement ému, et comme si son activité de directeur ne lui suffisait pas, il entreprit avec les meilleurs de ses disciples, théologiens, historiens et critiques, une œuvre d'éditions spirituelles qui fit d'Optina le grand centre de culture religieuse en Russie.

Plus célèbre encore fut Ambroise. Venu assez tard à la vie monastique, il avait collaboré avec Macaire aux éditions patristiques, mais cet intellectuel qui connaissait cinq langues préférait le contact direct avec les âmes. Son extrême lucidité se combinait avec un esprit de tendresse qui n'avait rien de mièvre et savait au besoin exiger. La maladie s'était du reste chargée de tempérer sa vivacité naturelle sans toucher à sa bonne humeur. Il recevait tout le monde, nobles, intellectuels, paysans. Et cela dura plus de trente ans. Lui aussi, comme ses deux prédécesseurs, il eut a souffrir la contradiction. La fondation d'un monastère de moniales à Chamordino, près d'Optina, fut l'occasion de mauvais procédés que le staretz considéra comme la rançon de sa « gloire imméritée ». Mais par une sorte d'ironie de la Providence, c'est en ce couvent que mourut Ambroise : l'évêque de Kalouga, qui entre temps s'était mis en route pour rappeler à l'ordre le moine jugé délinquant, n'arriva que pour présider les funérailles de sa victime. Ce n'était pas l'usage qu'un évêque enterrât un

moine, mais, avoua-t-il, « ce hiéromoine n'était pas comme les autres ».

Vers la fin de sa vie, Tykhon de Zadonsk, persécuté par son supérieur et par ses frères, mettait tout son bonheur à attirer les enfants à l'église. Or un jour que, malade, il avait dû rester chez lui, il demanda à son familier si les enfants étaient allés à la messe. Ils y étaient venus en effet, mais n'ayant pas trouvé leur ami, ils avaient immédiatement disparu. Alors le saint sourit : « C'est juste, dit-il, les pauvres vont à la messe pour avoir du pain et des kopecks. Pourquoi ne me les as-tu pas amenés? »

S'il était possible de ramener les saints russes à une dénomination commune, on ne se tromperait guère en proposant, même chez les plus rudes, cette douceur empreinte de joie, de sagesse et dénuée d'illusions dont Tykhon nous offre le modèle. Au cours de leur « podvig » plus que millénaire, ils ont compris que la vie chrétienne est « métamorphose », c'est-à-dire trans-formation, trans-figuration. Et pour participer, dans la mesure de leur capacité d'hommes, à l'événement du Thabor, ils ont été éprouvé que le seul travail valable consistait à se désencombrer l'âme et à l'amener à un état de simplicité tel qu'ils fussent tout proches de l'âme des enfants. Ce visage nouveau, frais et pacifique, ils l'ont acquis non par les contraintes extérieures (et quelquefois pharisaïques) d'un mimétisme de puérilité tout artificiel, mais par de longues stations sur leur chemin de croix particulier. Ainsi ont-ils travaillé, moins pour leur rédemption personnelle que pour la rédemption collective, dans la foi en la Résurrection vécue et préparée dès ici-bas sous des cieux et sur une terre provisoires, mais où déjà tout est grâce.

Jean Décarreaux.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrage fondamental.

L'ouvrage fondamental sur la question est celui du P. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie* (Beyaert, Bruges, Paris). Pour la première fois en Occident et peut-être en Orient, le sujet a été traité dans toute son ampleur

d'après les sources et les diverses monographies existant en langue russe. L'étude qui précède doit tout à cet ouvrage important.

Autres ouvrages de portée plus restreinte.

S. Tyzkewicz : *Moralistes russes*, Rome, Institut Pontifical oriental.

Aux éditions du Cerf :

M. de Taube : *Rome et la Russie avant l'invasion mongole.*
N. Arseniev : *La sainte Moscou*, Paris, 1948.
E. Behr-Sigel : *Prière et sainteté dans l'Église russe*, 1950.
Arch. Spiridon : *Mes missions en Sibérie.*

Chez Payot :

M.-J. Rouet de Journel : *Monachisme et monastères russes*, 1950.
Métropolite Seraphim : *L'Église orthodoxe*, 1962.

SAINT IGNACE DE LOYOLA : SERVICE DE DIEU ET SAINTETÉ

Entre toutes les formes de la sainteté — sainteté des grands mystiques, sainteté des grands apôtres, des thaumaturges, des solitaires, des pénitents et des amants de la pauvreté —, la sainteté qui se définirait par le seul don au service de Dieu est sans doute la plus austère. Il est des saintetés qui offrent de bien autres séductions. Des incroyants eux-mêmes seront conquis par le charme poétique d'une certaine pauvreté franciscaine; les cris d'amour d'une Angèle de Foligno ou d'une Térèse, le *todo o nada* d'un Jean de la Croix reçoivent les hommages des hommes les plus étrangers à la foi. Les prodiges de la pénitence ou de la conquête suscitent une admiration qui n'est pas toujours délivrée d'un certain goût de l'aventure. Les contemplatifs sublimes ont connu chez les païens des disciples enthousiastes. Philon, Ibn Tofaïl et tant d'autres mystiques arabes ou hindous ont ouvert des voies vers des mondes merveilleux. Il se peut que parfois des âmes très désireuses de Dieu aient trouvé jusque dans des formes équivoques un attrait où le besoin de s'évader des exigences prosaïques de l'existence pouvait leur donner le change, et que l'idée du service, dépouillée de tous ces charmes, requérant le sacrifice de ses préférences à une soumission laborieuse, ait rebuté des cœurs en qui l'imagination l'emportait sur le courage.

Il faut reconnaître que si, en d'autres temps, de belles énergies ont mis leur orgueil et trouvé leur honneur à servir Dieu ou

leur prince, le monde a aujourd'hui d'autres ambitions. Du prince de Condé, Bossuet, en son oraison funèbre, citait ce noble aveu qu'il n'avait respiré « que le service du roi et la grandeur de l'État ». Et ce chrétien mourant se désolait de n'avoir pas donné à son Dieu ce qu'il avait prodigué à son roi. Combien plus heureuse cette princesse Anne de Gonzague, dont Bossuet rapportait qu'elle crut entendre une voix paternelle qui lui disait : « Tu seras ma servante. Je t'ai choisie dès l'éternité[1]. » Depuis lors, nous avons goûté d'autres fiertés : « J'ai résolu, écrivait d'Alembert à Voltaire, de ne me mettre au service de personne et de mourir libre, comme j'ai vécu[2]. »

C'est bien là que se fait l'option chrétienne. Marquée du sceau du service de Dieu, la sainteté authentique pourra être rejetée comme la croix même du Christ, dont saint Paul proclamait que, *Scandale aux Juifs et folie aux Grecs*, elle était pour nous puissance et sagesse de Dieu.

Car, qu'est-ce donc que la sainteté ?

L'emploi que nous faisons couramment de ce mot ne doit pas nous faire oublier que la sainteté est l'attribut propre de Dieu, de Dieu seul. *Tu solus sanctus.* Il est le saint, le Trois-Fois-Saint. Et notre langage pourra accumuler les images et les exclamations. En réalité, il n'a qu'un mot dont il répétera sans cesse l'impuissance. Nous ne pourrons chanter, ici-bas comme au ciel, que le *Sanctus* des Anges. *Sanctus! Sanctus! Sanctus Dominus... Pleni sunt coeli et terra gloria tua! Hosanna in excelsis!*

Autant dire que la plus haute louange que nous puissions exprimer, c'est qu'Il est, Lui, l'inexprimable; car il est le Transcendant, le totalement hors de nos atteintes, le Saint.

Comment, après cela, oser transférer à l'homme un attribut qui ne convient qu'à Dieu ? Par quel abus de langage prêter à la créature précisément ce qui lui est essentiellement refusé, ce qui ne peut être pour elle qu'usurpation ? C'est bien ici qu'apparaît la radicale disproportion entre ce que les hommes

1. Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.
2. Lettre du 22 décembre 1765.

prennent trop souvent pour la sainteté et la sainteté véritable. Ni la pauvreté, ni les macérations, ni le silence des déserts ne sont des attributs divins. S'ils sont de nécessaires dépouillements, s'ils coupent les amarres, ils n'ont de valeur que dans la mesure où ils rendent à l'homme sa liberté. Mais l'homme ne sera saint que dans la mesure où, libéré de toute servitude indue, il adhérera à Dieu de tout son être, corps, esprit, cœur, âme; dans la mesure où il se livrera à l'emprise divine; dans la mesure où il fera sienne la volonté de Dieu.

Aussi bien, nous n'avons pas ici nos références aux doctrines des sages; c'était à Dieu de nous instruire en matière aussi grave, et c'est toutes les Écritures, inspirées par lui, qui nous déclarent, depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, qu'il n'est de religion que dans le service de Dieu. *Servir, service, serviteur*, ces trois mots, dépouillés de tout éclat, forment la chaîne sur laquelle brochera la fantaisie divine pour tisser la robe fleurie de l'Épouse. Il est des chrétiens qui s'étonnent que la Bible leur soit présentée comme la nourriture nécessaire de leur religion. Or, c'est par elle précisément, que le Saint-Esprit nous enseigne que l'essence même de la religion est de servir Dieu parfaitement, c'est-à-dire par amour.

Tout au cours de cette histoire des préparations divines, il n'est pas de titre plus sublime qui puisse glorifier un homme que celui de Serviteur de Dieu. C'est Abraham qui, le premier, après l'Alliance et la Circoncision, se proclamera serviteur. Quand le Seigneur lui apparaît sous la forme de trois anges, aux chênes de Mambré, Abraham, prosterné contre terre, osera l'inviter à pénétrer sous sa tente : *Messeigneurs, si j'ai trouvé grâce à vos yeux, ne passez pas outre sans vous arrêter chez votre serviteur* (Gen., 18, 3-5). Et un jour, après son obéissance héroïque, c'est le Seigneur lui-même qui promettra à Isaac de bénir sa postérité, *à cause*, dira-t-il, *d'Abraham mon serviteur* (Gen., 26, 23).

Moyse tremblera quand Dieu lui impose sa mission : *Ah! Seigneur, je n'ai jamais eu le don de la parole, pas même depuis que vous parlez à votre serviteur!* (Ex., 4, 10). Mais quand il luttera contre la colère de Dieu, après les sacrilèges adorations

du veau d'or, c'est en invoquant le souvenir d'Abraham, d'Isaac et d'Israël — « vos serviteurs » — qu'il vaincra (Ex., 32, 13; Deut., 9, 26).

Or, ce ne sont pas seulement tous les patriarches, c'est le peuple même, Israël, que Dieu reconnaît à cette marque.

> C'est de moi, dit Dieu, que les Israélites sont serviteurs. Ce sont mes serviteurs que j'ai fait sortir d'Égypte (Lév., 25, 53).

Aussi bien le Deutéronome proclame-t-il la Loi Souveraine, que rien, jusqu'à la fin des temps, ne peut abolir :

> Tu ne serviras pas les dieux étrangers.
> Tu craindras ton Dieu et à lui seul tu serviras.

On sait les amoureuses promesses que Dieu fera dès lors à ses serviteurs fidèles, mais aussi les colères dont seraient frappées sa trahison (Deut., 10, 12 fin; 11, 13-21).

Ne faudrait-il pas dès lors transcrire tout le Psautier où se répètent sans cesse les mêmes protestations et les mêmes appels :

> *Servus tuus sum, da mihi intellectum* (Ps. 118, 125).
> *Servo tuo spem dedisti* (Ps. 118, 49).
> *Parce servo tuo* (Ps. 18, 14).
> *Faciem tuam illumina super servum tuum* (Ps. 118, 135; Ps. 30, 17).

Et enfin cet appel qui désarme même un Dieu irrité :

> *Ego servus tuus. Ego servus tuus et filius ancillae tuae* (Ps. 115, 16). — *Propter David servum tuum non avertas faciem tuam a me* (Ps. 131, 10).

Tant il est vrai que la prière aussi n'a qu'un mot; en sorte qu'à force de redire ces Psaumes, nous sentant vraiment serviteurs, ce sera notre joie de prendre pour nous les paroles dites par Dieu à Isaïe :

> Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que j'ai choisi. Toi que j'ai été prendre par la main aux extrémités de la terre... Toi à qui j'ai dit : « Tu es mon serviteur, je t'ai choisi. Je ne t'ai point

rejeté. » Ne crains point, car je suis ton Dieu. Je t'ai saisi et c'est ma droite qui te porte (Is., 41, 8-10).

Mais c'est toujours à Job qu'il faut revenir, à celui que Dieu proclame si parfait serviteur qu'il l'oppose à Satan, comme son triomphe et son orgueil : *As-tu vu mon serviteur Job?* Et c'est parce que Job a déclaré qu'il n'avait pas de compte à demander à Dieu, serait-ce au plus profond de ses catastrophes, qu'il sera le modèle parfait de la justice. Aux amis qui ont cherché à son malheur de sages explications, Dieu dira sa colère :

> Je suis irrité contre vous parce que vous n'avez pas parlé correctement de moi, comme mon serviteur Job... Venez donc trouver Job, mon serviteur, et offrez pour vous cet holocauste. Et mon serviteur Job intercédera pour vous. Et, par égard pour lui, je ne vous châticrai pas de n'avoir pas bien parlé de moi, comme Job mon serviteur (Job, 1, 8; 2, 3; 42, 7 sq.).

Or, ce serait une grave erreur de croire que le Nouveau Testament abolisse la requête de l'Ancien et que, désormais, nous soyons exemptés de servir. Sans doute, à ses Apôtres, Jésus, dans un moment de tendresse particulièrement émouvante, dit qu'il ne les appellera plus « serviteurs » mais « amis », parce que le serviteur n'a pas confidence des intimités de son maître. Or, lui, leur a fait part de tout ce qu'il a entendu de son Père (Jn, 15, 15). C'est une courtoisie de l'ami. Mais rien n'est aboli. Tout est accompli, c'est-à-dire porté à la forme parfaite. Et c'est pourquoi l'instant d'après il leur rappelle que, comme lui, ils seront haïs du monde. *Souvenez-vous*, insiste-t-il, *de la parole que je vous ai dite : le serviteur n'est pas plus grand que son maître* (Jn, 15, 20). *Vous m'appelez Seigneur et maître. Vous dites bien, car je le suis* (Jn, 13, 14), leur avait-il dit en leur lavant les pieds. Mais le Maître n'est plus le dominateur qui accable. Il est d'ailleurs lui-même venu servir et non se faire servir.

Aussi bien n'y a-t-il dans l'histoire évangélique aucune équivoque. Elle se rattache à tout l'Ancien Testament et c'est le vieillard Siméon qui fait la soudure en chantant son *Nunc dimittis servum tuum in pace* (Lc, 2, 29). Mais, bien mieux, la Vierge

Marie n'avait-elle pas, lors de l'Annonciation, prononcé la plus simple, mais la plus haute réponse au message de Dieu en se protestant l'*Ancilla*, la servante du Seigneur, prête à accomplir toutes ses volontés? Et le *Magnificat* n'est-il pas le plus émerveillé chant d'amour et la louange la plus précieuse au cœur de Dieu, de la part de celle qui ne veut toujours invoquer que la « petitesse de sa servante », lors même qu'elle est élevée au delà de toute créature et qu'elle se sait Mère de Dieu. Plus humblement, demeurés de la race pécheresse d'Adam, mais fils d'Abraham, son serviteur, et bientôt délivrés de la servitude de Satan, les chrétiens pourront avec Zacharie chanter la gloire de Dieu qui, ayant fait miséricorde à son peuple, nous a mis à même, *libérés du pouvoir de nos ennemis, de le servir désormais le cœur assuré* (Lc, 1, 74). Aussi l'une des premières paroles prononcées par le Christ sera pour opposer à Satan qui le tente la loi irrévocable qui proclame : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que Lui seul* (Mt, 4, 10; Lc, 4, 8). Et cette déclaration de Jésus définit sa propre obéissance.

N'est-ce point comme serviteur que l'ont annoncé les prophètes?

> Voici mon serviteur que je soutiendrai, mon élu en qui mon cœur se complaît (Is., 42, 1).
>
> Et il m'a dit : tu es mon serviteur, en toi je me glorifierai (Is., 49, 3).

Zacharie dira comme Isaïe : *Je ferai venir mon Serviteur* (3, 8). Et les premiers chrétiens ne parleront pas autrement quand, priant avec Jean et Pierre délivrés de prison, ils se réjouiront des guérisons opérées par le nom de *Votre saint Serviteur Jésus* (Act., 4, 30).

Saint Paul n'avait-il pas enseigné aux disciples que le Christ, *bien qu'il fût dans la condition de Dieu... a pris condition de serviteur, comme les hommes* (Phil., 2, 7). Ainsi, le Christ mourant n'avait pas d'autre parole à prononcer que le *Consommatum est*, c'est-à-dire : j'ai fait toute ma tâche de serviteur : *Opus quod dedisti mihi ut faciam, consumavi* (Jn, 17, 4).

Comment le disciple échapperait-il à la condition où son Maître s'est librement engagé envers son Père : *Vous n'avez plus*

voulu les oblations et les holocaustes... Alors, j'ai dit : Voici, je viens pour faire votre volonté (Héb., 10, 7-9). Par son obéissance, délivrés du péché, nous sommes devenus serviteurs (ou esclaves) de la justice, serviteurs de Dieu et serviteurs du Christ. C'est le titre dont Paul lui-même se glorifie : *Paulus servus* (*doulos*) *Jesu Christi* et tout aussi bien serviteur des serviteurs : *Servos vestros per Jesum* (2 Cor., 4, 5)[3].

Comment les chrétiens ont été fiers de cette condition de serviteurs du Christ et comment ils lui ont fait honneur, nous en avons un admirable témoin en saint Polycarpe, le vieil évêque de Smyrne, martyr.

Trahi, les païens s'étaient saisis du vieil évêque que l'on emmena au stade de Smyrne. Chemin faisant, le prisonnier fut

3. Il est remarquable que le grec distingue entre ceux que nous nommons serviteurs les *diaconoi* et les *douloi*.

Le *diaconos* est celui qui sert, par exemple, à table la belle-mère de Simon (Mt., 8, 15); les anges au désert servent Jésus (Mt., 4, 11) ainsi que les femmes qui le suivaient (Mt., 27, 55); Marthe notamment se plaint que sa sœur la laisse servir seule (Lc, 10,40). En ce sens, le Christ lui-même est venu servir et non être servi (Mt., 20, 28). Il est parmi ses disciples comme celui qui sert (Lc, 22, 27). A son exemple, que le chef soit comme le serviteur (Lc, 22, 26). Paul sera donc le serviteur des Églises (Col., 1, 22) et Phœbé la servante (Rom., 16, 1) et Tite sera *calos diaconos Jesou Christou* (1 Tit., 4, 6).

Le *doulos* est beaucoup plus serviteur : on est *doulos* par tout son être qui appartient au maître. Non par contrat, par louage, avec choix et salaire pour un travail, un service accepté. Mais comme l'esclave qui appartient tout entier au maître pour tout service, à la vie, à la mort. Ainsi est-on par naissance, par baptême *doulos Christou, doulos Theou*. En ce sens, on ne peut *douleuein* deux maîtres (Mt., 6, 24). C'est ainsi que le fils aîné a *tant d'années servi le père* (Lc, 15, 29); tandis que les pharisiens s'enorgueillissent de ne jamais avoir servi personne, pourquoi le Christ parlera-t-il de les *affranchir* ? (Jn, 8, 33). Ils sont *eleuteroi*, libres, car de la race d'Abraham. Mais, dit Jésus, celui qui fait le péché est *doulos* du péché, et seul, lui, le Christ, est capable de les *affranchir*.

Or, c'est de ces *douloi* fidèles que le Christ dit qu'ils sont bienheureux : *Macarioi oi douloi*. C'est ainsi qu'il appelle celui qu'il accueillera dans son royaume : *doule agathe* (Lc, 12, 37, et Mt., 25, 19). Aussi sera-ce le titre que prendra Paul. Il est bien plus que *diaconos*, il est *doulos Christou* (Rom., 1, 1). Puissent les chrétiens de Corinthe n'être jamais *douloi* des hommes ! (1 Col., 7, 13). L'esclavage lui-même en sera transformé : *Esclaves*, écrira Paul aux Éphésiens (6, 5), *douloi, obéissez à vos maîtres comme au Christ, comme douloi Christou, faisant la volonté de Dieu de cœur, douleuontes* (*servant*) *de bonne grâce, comme au Seigneur, non aux hommes.*

arrêté par l'irénarque Hérode qui fit monter le vieillard dans sa voiture. Il tenta de le fléchir : « Quel mal, disait-il, y a-t-il à prononcer *Kyrios Kaisar*, le Seigneur César; à faire un sacrifice et à échapper à la mort? » A ces instances, Polycarpe ne répondit pas. Enfin, pressé : « Je ne ferai pas, dit-il, ce que vous me conseillez. » Alors, il fut jeté hors de la voiture. Quand il arriva au stade, ce furent des hurlements au milieu desquels Polycarpe fut amené devant le Proconsul : « Au nom du respect que tu dois à ton âge, jure par le génie de César et crie : « A bas les athées (les chrétiens)... Jure, je te renvoie si tu maudis le Christ. » Alors, Polycarpe se redressant : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers et il ne m'a jamais fait de mal. Comment pourrais-je insulter mon Roi et mon Sauveur? »

Il se dépouilla de ses vêtements et, nu, on le lia au bûcher. On veut l'y clouer. « Laissez, répond Polycarpe, celui qui me donne la force de supporter le feu m'accordera aussi la force de rester immobile sur le bûcher sans qu'il soit besoin pour cela de vos clous. »

> Seigneur Dieu Tout-Puissant, Père de Jésus-Christ, Fils aimé et béni,... je te bénis parce qu'en ce jour tu m'as daigné admettre avec tes martyrs à boire le calice de ton Christ... C'est pourquoi je te loue et te bénis. Je te rends gloire par le Pontife éternel et céleste, Jésus-Christ, ton Fils tant aimé, par lequel à toi, avec lui et l'Esprit-Saint, gloire maintenant et dans tous les siècles futurs. Amen!

Les flammes jaillirent. Et, rapporte le narrateur du martyr, « le vieillard... apparaissait au milieu d'elles non comme une chair qui brûle, mais comme un pain doré au four, comme un lingot d'or dans la fournaise ».

Toute la tradition des saints n'a fait que revêtir de colorations différentes le même don total d'eux-mêmes à ce Christ Seigneur, ici dans la passion sanglante de leur martyre, là dans le feu qui leur brûlait le cœur. Et comment ne pas admirer cette sublimation du service devenu l'offrande la plus amoureuse lorsque le serviteur est introduit au plus secret de l'intimité de son Ami.

> Que le monde (méprisé) doulce chose est de servir à Dieu.

En ce chapitre de l'admirable version française de l'*Imitation de Jésus-Christ* ne trouverons-nous pas l'expression la plus suave de ce don[4] :

Maintenant, Sire, parleray je encore et ne me tairay point. Je diray à mon Dieu, à mon Seigneur et à mon Roy qui est en hault :

O comme est grande la multitude de ta doulceur, Sire, que tu as (cachée) pour ceulx qui te (craignent). Mais qu'es-tu aux Amans ! Qu'es-tu à ceulx qui de tout leur cueur te servent ! ... En ce, souverainement, tu as monstré la doulceur de ta charité. Car (lorsque je n'étais) point, tu m'as fait et comme je (m'éloignais) loing de toy, tu m'as ramené afin que je te serve, et m'a commandé que je t'assure mesmement, quand je me suis (égaré) et suis (égaré) et suis péri, tu as contre toute espérance fait miséricorde à ton serviteur... Que te rétribueray je pour ceste grâce ?... Car ce n'est mie grant chose que je te sers, toy, à qui toute créature doit servir. Ce ne me doit pas sambler grand chose de toy servir, mais (bien) mieux me appert estre grant chose et est à merveilles que tu me daignes, moy tant povre et indigne recepvoir en ton serviteur et assembler à tes serviteurs (aimés).

Veci que tout ce que j'ay est tien. De quoy doncques te sers je ? Par la reverse tu me sers plus que je ne fais toy. Vecy que le ciel et la terre, que tu as créés au service de l'homme, me sont (offerts) et me font chaque jour ce que tu commandes. Et ceci est peu de chose, car avec ce, tu as (ordonné) les (Anges) au service de l'homme. Et ce qui surmonte tout, c'est que toy mesme a daigné servir à l'homme et luy as promis te donner à luy. Que te devray je pour tant de milliers de biens ? Certes, je te serviray voulontiers tous les jours de ma vie, et désire que je fusse suffisant de te faire digne service à tout le moins ung jour. Vraiement tu es digne de tout service, de tout honneur, et de loenge éternelle. Vraiment tu es mon Seigneur et je suis ton serf et suis tenus de te servir de toute ma force et ne doy oncques estre lassé de tes loenges. C'est grant honneur et grant gloire de te servir. Car ceux-là auront grant grace qui de leur gré se sont soumis à sa très sainte servitude... O agréable et joieuse servitude de Dieu par laquelle l'omme est fait vraiment franc et saint. O

4. Au livre de l'*Internelle Consolation*, l. III, ch. x, répondant au ch. x du l. III de l'*Imitation*.

service à embrasser et toujours à désirer, par lequel on sert Souverain Bien et dont joie est acquise sans fin !

Nous étonnerons-nous que l'un des plus grands mystiques de ce même XV^e siècle, Jean Ruysbroeck, ait traduit ce don du service en langage éperdu d'amour et qu'il y ait vu la forme « la plus noble de vie intérieure et ce qu'il y a de plus proche de la vie contemplative[5] » :

L'un des derniers degrés de l'amour :

Enfin, quand l'homme se méprise lui-même et s'humilie au-dessous de tous les bons, n'osant s'égaler à personne en vertu, ne jugeant d'ailleurs personne, et ne condamnant que lui seul, tout ce qu'il fait de vertueux lui paraît sans prix, comme inexistant; car le sentiment de la justice de Dieu et celui de sa propre bassesse lui interdisent de se complaire en ses œuvres. Nuit et jour, il entend en son cœur : *Tu loueras Dieu et tu le serviras.* Cette voix lui ronge le cœur et la moelle des os. *La faim et la soif de servir Dieu* sont telles que ce qu'il peut faire de bon est consumé en un instant et ne lui donne aucun repos. Aussi s'en veut-il à lui-même; et, impuissant à faire le bien qu'il voudrait, il n'a plus de complaisance naturelle ni pour soi ni pour aucune créature. Cela est mort en lui et disparu. Il ne sait, ne goûte plus qu'une chose : *louer Dieu et le servir.* Et voyant qu'il n'y peut atteindre, il se hait et se méprise. Car l'esprit du Seigneur lui inspire toujours plus qu'il ne peut faire. Quoi qu'il donne, il doit toujours davantage; et c'est pour lui la cause de désirs sans repos. Alors il tombe aux pieds du Seigneur en disant : « Seigneur, je ne puis m'acquitter envers vous; je m'abandonne moi-même et me livre en vos mains; faites de moi tout ce que vous voudrez. »

A cet abandon, le Seigneur répond : « Ton abandon et ta confiance me plaisent. Je te donne mon esprit de liberté et de vérité afin que tu ne mettes ta complaisance qu'en moi, au-dessus de toutes tes bonnes œuvres et actions vertueuses. »

Alors les bonnes œuvres s'achèvent dans la perfection. Dieu disant : « Je te donne ma grâce, donne-moi tes œuvres. » Puis il ajoute : *Donne-toi à moi, je me donne à toi. Veux-tu être mien ? Je veux, moi, être tien.*

5. *Les sept degrés de l'Amour*, éd. Vromant, t. I, pp. 257-258.

Alors, l'âme répond : « Seigneur, je me complais en vous par-dessus toutes choses, je dois vous aimer, vous remercier et *vous louer*, car c'est pour moi la vie éternelle. »

A quoi l'Esprit répond, sans paroles extérieures, mais dans l'intime : « Chère bien-aimée âme, je suis tien, et tu es mienne. Je me donne à toi par-dessus tous mes dons et, en retour, je te réclame et je t'attire en moi au-dessus de toutes tes bonnes œuvres. »

Alors l'âme se sent comme enveloppée de toutes parts de l'amour, élevée au-dessus d'elle-même et de tous dons jusque dans l'esprit du Seigneur, elle goûte un bonheur infini qu'elle ne peut comprendre et où elle s'écoule tout entière. Elle est embrassée et prise totalement entre l'amour immense et le bonheur sans fin, sous le regard de l'amour même.

Mais l'heure est courte; car *l'amour ne peut rester oisif* et crie : « Remerciez, louez Dieu, c'est le conseil, le commandement de l'amour ! »

Voilà ce qui peut être de plus noble comme exercice de vie intérieure; et ce qu'il y a de plus proche de la vie contemplative.

Dans cette lignée de saints également épris du service de Dieu, il est deux grands maîtres de vie intérieure et fondateurs d'ordres qui, sous des apparences et dans des voies fort diverses, ont fait de cette doctrine du service la commune base de toute sainteté. Loin qu'ils s'opposent, saint Benoît et saint Ignace apportent, l'un dans le cloître monastique, l'autre dans la vie apostolique, deux réalisations de vie religieuse que rassemble la pensée dominante du service de Dieu. L'un constituera pour « la très forte race des cénobites » cette « école du service du Seigneur » où quiconque sera admis s'il est « prêt à militer sous le vrai Roi, le Seigneur Christ » par « les très fortes et glorieuses armes de l'obéissance »[6], l'autre, le chevalier, ne parlera lui aussi que de mettre au service du Roi une compagnie, résolue sous son étendard à mener le combat, rivalisant avec ce chef qui pour la conquête s'engage aux mêmes souffrances, aux mêmes dangers que

6. *Règle de saint Benoît*, Prologue et ch. I. Cf. ch. LXI : tous au monastère « servent un unique Seigneur et militent pour un unique roi »; — ch. II : serfs ou libres y portent « le même joug de milice ».

ses soldats. Le fier Romain et le Basque fougueux parlent le même noble langage, n'ayant en vue l'un et l'autre que la louange et la gloire de Dieu. Si saint Ignace scande ses Constitutions du fameux mot d'ordre *Ad majorem Dei gloriam procurandam*, oublie-t-on que, dix siècles plus tôt, saint Benoît avait repris à saint Pierre[7] le magnifique : *Ut in omnibus glorificetur Deus* dont l'Ordre bénédictin a fait sa devise. Benoît et Ignace ne se perdent pas dans les beaux rêves. Ils n'ont rien de plus cher que l'*Opus Dei* et Ignace souscrirait certainement au principe fondamental de la spiritualité bénédictine : *Nihil operi Dei praeponatur*[8]. Et, cependant, puisque c'est à Dieu de marquer ce qu'il veut, il définira à chacun l'œuvre qu'il a choisie. Benoît accomplira l'*Opus* de la louange et de la gloire de Dieu par la liturgie chorale et le chant des psaumes. Ignace poursuivra la même fin par le travail apostolique consacré à l'avancement du Royaume de Dieu dans le monde. « Si je suivais mon goût et l'inclination de mon âme, a-t-il déclaré, j'instituerais le chant et le chœur dans la Compagnie. Mais je ne le ferai pas, parce que ce n'est pas la volonté de Dieu et que notre Institut ne nous appelle pas là, mais ailleurs[9]. »

Pour peu qu'on entre dans l'âme de ce chevalier, on découvre combien, élevé à la cour et sensible souverainement au service d'honneur accompli auprès de son prince, Ignace pouvait apprécier le service gratuit offert à la cour de Souveraine Majesté du Roi des rois. Ce n'est pas une vaine parole qu'il prononce en déclarant l'inclination de son âme.

Ignace et Benoît sont en profonde harmonie d'esprit lorsqu'ils obéissent à des ordres différents de Dieu qui destine les uns à sa garde d'honneur, et les autres à ses armées de combat. Ils servent le même prince et leurs services se composent. Parce qu'il faut des compagnies d'honneur, il est nécessaire qu'il y ait des compagnies de combat. A l'injonction de saint Benoît tous les *operarii* de saint Ignace répondent par la plus totale adhésion. Ils se retrouvent enfin dans la même passion de la volonté de Dieu et le même amour de sa gloire.

7. 1 Pet., 4, 11.
8. *Règle*, ch. XLIII.
9. Voir *L'Honneur et service de Dieu selon saint Ignace*, p. 137.

Que sont ces *Exercices spirituels* sinon une « École du service divin » ? Mais sait-on à quel point l'inspiration est la même ? On voit souvent dans les *Exercices* une méthode pour se conquérir soi-même et assurer le salut de son âme. Et comment mépriser ces desseins! Mais tel n'est pas leur but premier. La *méditation* fondamentale, à la première page du livret ignatien, le met assez en relief. « L'homme, déclare-t-elle, est créé pour louer, révérer et servir Dieu et par là sauver son âme. » Ainsi est-ce la louange qui prime de la part de l'homme, parce que c'est la gloire qui prime pour Dieu. *Ad majorem Dei gloriam procurandam.* C'est le culte de la gloire qui anime ce tenace chevalier et le passionne. Il sert toujours pour la gloire. Aussi à chaque page des *Exercices* fera-t-il de cette gloire l'objet éblouissant, impérieux du service. « Service et louange de la Divine Majesté. » Ces mots reviennent sans cesse, mais ils sonnent avec éclat dans la contemplation dite du Règne où se formule l'appel du Christ « à ceux qui veulent se distinguer à son service » :

> Ma volonté est de soumettre tout l'Univers et tous les ennemis, pour entrer ainsi dans la gloire de mon Père. Ainsi qui voudra venir avec moi doit peiner avec moi afin que, me suivant dans la peine, il me suive aussi dans la gloire [10].

Le loyal serviteur n'aura que cette prière : savoir ce que Dieu veut de lui « qui sera pour son plus grand service de louange ». L'élection, ou choix d'un état de vie, n'est pas ordonnée d'abord au salut personnel mais à connaître quel service exige de moi la louange de Dieu Notre Seigneur.

> Rien ne doit donc me pousser à prendre ou à laisser tels ou tels moyens, si ce n'est uniquement le service et la louange de Notre-Seigneur et (secondairement donc) le salut éternel de mon âme [11].
>
> ... n'avoir, redira saint Ignace, de regard que sur la louange et la gloire de sa divine Majesté.

Il ne faudra donc pas s'étonner si saint Ignace recourt si peu

10. *Exercices*, nº 77.
11. *Op. cit.*, pp. 45 sq.

aux arguments de crainte et même aux arguments de raison. Sait-on que trois semaines de ce mois d'*Exercices* sont occupées par la contemplation de la vie et de la passion du Christ, à nous plonger dans l'amour et que la demande sans cesse répétée est : « Que je le connaisse mieux pour le mieux aimer et le suivre plus passionnément » ? Et sait-on que la dernière semaine, vouée à la contemplation du Christ ressuscité, culmine dans cette « *contemplation pour obtenir l'amour* » qui nous plonge dans le mystère de la Présence universelle, de l'action amoureuse de Dieu dans le Cosmos ?

L'offrande où se résument les *Exercices* est celle de la prière tout ignatienne :

> Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté.
> Mémoire, intelligence et toute volonté.
> Tout ce que j'ai et possède
> Vous me l'avez donné.
> A vous, Seigneur, je le rends.
> Tout est vôtre. Disposez de tout à votre vouloir.
> Donnez-moi votre amour et votre grâce.
> Et c'est assez pour moi !

N'est-ce pas l'accent que nous trouvions aux pages de l'*Internelle Consolation* et des *Degrés de l'amour* de Ruysbroeck ? Comme il disait vrai ce prêtre de grande race qui, après avoir fait quatre fois les *Exercices*, écrivait : « Quelle puissance dans ces *Exercices*... Il me semble que je commence seulement à entrevoir le service de Dieu [12] ! »

Ne faisait-il pas écho à saint François de Sales, nourri de la même doctrine, dont sainte Chantal témoignait au procès de béatification : « Il disait que nous ne savions pas ce que c'était que du vrai service de Dieu. »

Querer vivir para servile ! disait sainte Térèse. Et ce billet délicieux n'exprime-t-il pas qu'entre des états religieux aussi différents que la Chartreuse et la Compagnie, c'est la même pas-

12. Mgr d'Hulst, *Vie*, I.

sion de l'honneur de Dieu qui fait l'unité ? Saint Ignace écrivait au prieur de la Chartreuse de Cologne :

> Entre ceux qui sont unis en Notre-Seigneur Jésus-Christ par le lien de la charité et *par le désir de procurer la gloire de Dieu*, il n'y a pas de lettres plus douces que celles que le Saint-Esprit grave dans leur cœur par les prières qu'ils font les uns pour les autres [13].

Et si, maintenant, nous portons le regard au terme de l'histoire de la Création et au terme de notre propre histoire, c'est à ses serviteurs fidèles seuls que Dieu réserve l'entrée dans son Royaume de gloire.

Or, rapporte saint Matthieu dans le grand discours eschatologique où le Christ annonce la tragique échéance où le cosmos achèvera son destin, dans l'universelle mise à néant des Puissances, seul, le titre de serviteur fidèle désignera aux Anges les élus pour les rassembler des quatre coins du monde.

> Or, le Fils de l'homme viendra comme un voleur. Et qui, crois-tu, est le serviteur fidèle et prudent... Ah ! bienheureux le serviteur que le Maître à son retour trouvera prêt ! C'est lui, je vous le jure, qu'il mettra en possession de son Royaume...
> ... Car, c'est comme un Seigneur qui, partant en voyage, convoque ses serviteurs et leur confie ses richesses...

Nous savons ce qu'ils firent des lingots d'or qui leur étaient partagés. Après une longue absence, le Seigneur revient et demande aux serviteurs leurs comptes. Magnifiquement, à ceux qui ont fait produire cet or, le Seigneur déclare :

> Bien ! Serviteur honnête et fidèle. Puisque tu as été fidèle pour de petites choses, je t'en départirai d'infinies. Entre dans la joie de ton Seigneur. Quant au serviteur stérile, qui rapporte l'unique talent confié, qu'on lui ôte ce qu'il a en mains et qu'on jette à la porte ce mauvais serviteur ! (Mt., 25; Lc, 19). Oh ! Bienheureux ces serviteurs que le Seigneur, quand il reviendra,

13. *Op. cit.*, p. 145.

trouvera en éveil ! Je vous le dis, il prendra lui-même le tablier, et, les conduisant à table, c'est lui-même qui les servira... Oui, bienheureux ces serviteurs qu'à toute heure de la nuit il aura trouvés en éveil !... Bienheureux, ce serviteur fidèle, administrateur et sage, à qui le Seigneur a confié le soin de sa maison et qu'il trouvera au travail ! Mais malheur au serviteur qui, voyant que son Seigneur tarde à venir, bat serviteurs et servantes, mange et boit et s'enivre ! Car le serviteur qui, sachant les volontés de son Maître, ne les a pas exécutées sera durement châtié ! (Lc, 12).

Et c'est la grandiose vision de saint Jean qui décrit le triomphe des serviteurs fidèles.

Après cela, j'ai vu quatre anges debout aux quatre coins de la terre, qui retenaient les quatre vents du monde, pour qu'ils ne s'abattent pas sur la terre, la mer ou les forêts. Et je vis un autre ange montant de l'Orient, portant le sceau du Dieu vivant. Il cria aux quatre anges : « Ne ravagez pas la terre, la mer et les forêts avant que nous ayions marqué du sceau le front des serviteurs de Dieu... » Et leur nombre fut de cent quarante quatre mille. Puis j'ai vu une foule immense que personne ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues... vêtus de robes blanches, palmes à la main et criant à haute voix : « Victoire à notre Dieu qui siège sur le trône et à l'Agneau ! »

Et le trône de l'Agneau se dressera et ses serviteurs (*douloi*) lui rendront hommage et gloire. Et ils verront Sa Face ! Et son nom sera marqué sur leurs fronts. Et il n'y aura désormais plus de nuit. Et l'on n'aura que faire de la lumière des lampes ou du soleil. Car le Seigneur Dieu resplendira sur eux [14].

Et ils seront Rois dans les siècles des siècles.

PAUL DONCŒUR, S. J.

14. Apoc., 7.

ANNE DE GUIGNÉ

Qu'on me pardonne de donner à cette note un tour personnel : je rends témoignage et je ne puis faire autrement que de parler en mon nom.

C'est le P. Bernadot, au moment qu'il fondait *La Vie Spirituelle*, qui me demanda d'écrire la biographie d'Anne de Guigné qui venait de mourir. Il voulait la rédiger lui-même mais, trop pris par sa fondation, il me persécuta pour que je l'entreprisse. De sa voix douce et posée il insistait : « C'est la sainteté, la vraie sainteté chez un enfant; mais toute à la gloire de la grâce, telle que nous l'enseigne l'Église. » Je me résignai, mais n'ayant pas connu cette pieuse fille, je ne pus la bien voir à travers les mémoires qu'on me remit de sa vie : je dus entreprendre deux voyages, écouter, observer longuement, pour la faire revivre dans son cadre; enfin je fus émerveillé quand elle m'apparut dans sa vérité. D'une seule intuition, le P. Bernadot avait observé ce que je mis des semaines à découvrir.

Cette biographie exacte, rigoureusement contrôlée, mais assez mal écrite, lancée à dessein sans aucune publicité (sauf deux exemplaires envoyés l'un aux *Études* et l'autre à *L'Ami du clergé*, où l'on publia trois lignes sur cette brochure), eut un succès surprenant : elle atteignit très vite cent mille exemplaires et fut aussitôt traduite dans presque toutes les langues, sans aucune démarche de ma part. L'âme lumineuse de cette enfant très bonne conquérait d'elle-même l'opinion catholique.

La confiance qu'on avait en sa sainteté faisait que partout on la priait, qu'on lui reconnaissait une vraie puissance auprès de

Dieu par tant de grâces qu'on croyait devoir à son intercession; si bien que Mgr de la Villerabel, évêque d'Annecy, se demanda s'il n'était pas, en conscience, obligé d'introduire cette cause. Le saint pape Pie X n'avait-il pas prophétisé ? « Il y aura des saints parmi les enfants. » Le prélat hésitait cependant et demanda un *signe*.

Il faisait alors construire le petit séminaire de Thonon et 400.000 francs lui manquaient pour l'achever. Il demanda donc à Dieu, pour une année qu'il marqua soigneusement de jour en jour, une augmentation de ses recettes ordinaires, au moins égale à ce chiffre; l'année finissant, la somme était presque atteinte. « Mais ce n'est pas ainsi, me dit-il, que Dieu voulait me donner son signe. Quelques jours avant la date extrême, je reçus la visite d'un monsieur qui me dit : « Monseigneur, je dispose d'une somme de 400.000 francs. Je la destinais à une œuvre quand, soudain, la pensée m'est venue que vous faisiez construire un séminaire à Thonon et j'ai cru que cet argent vous serait bien utile, je vous l'apporte. » Le signe était frappant : l'évêque décida d'instruire le procès informatif.

Tous les témoins convoqués, m'a-t-on dit, furent unanimes; il fallut désigner d'office les témoins à charge. L'un deux, le médecin d'Anne, le jour où l'on ouvrit le cercueil pour reconnaître son corps (bien reconnaissable en effet puisqu'il était entièrement conservé), me dit : « On m'a demandé de *charger* ma petite malade; j'en serais bien en peine. J'admirais sa patience dans une maladie longue et dure, et cette bonté, si rare chez les souffrants, surtout chez les petits, qui la portait à penser à mes autres malades, à me demander de leurs nouvelles, à se réjouir de leur amélioration, alors que son mal empirait. Et puis, ajouta-t-il, je ne lui demande pas de grands miracles, mais elle m'accorde tout ce que je lui demande. » Ce sont à peu près ses termes.

La Cause à Rome fut confiée à Mgr Herzog, qui en formula les articles. Mais il tomba malade et se heurta d'ailleurs à un obstacle imprévu. On n'avait jamais instruit à la Sacrée Congrégation des Rites de cause d'enfants par la voie des vertus, mais seulement des causes de martyrs. Pouvait-on prouver, dans un

âge si tendre, l'héroïcité des vertus? La question fut posée au Saint-Office qui pesa longuement une si grave question. Entre temps, le Postulateur mourut, d'autres causes d'enfants brouillèrent l'opinion, la guerre éclata.

Cette guerre qui a emporté tant de choses de ce passé récent n'avait-elle pas effacé le souvenir d'Anne de Guigné? Non. Que de fois des personnes de tout rang, des prêtres surtout et des plus éminents, m'ont demandé depuis ces dernières années : « Et la cause d'Anne de Guigné, que devient-elle? » Je ne pouvais que répondre que ce n'était pas mon affaire, que cette cause était entre les mains de l'Église, qu'il fallait attendre par elle la réponse de Dieu. Et voici que deux livres simultanément sont à nouveau publiés sur elle : *Sous la motion de l'Esprit, Anne de Guigné*, par Marie-Dominique Poinsenet[1], pour les adultes; et *La Servante de Dieu, Anne de Guigné*, par Demoise[2], son institutrice, pour les enfants. Marie-Dominique Poinsenet, éducatrice et psychologue, montre dans le développement de cette vie l'action de l'Esprit-Saint, l'épanouissement de ses dons, moyennant une fidèle correspondance de l'âme qu'on voit se transformer sous l'attirance divine. Mlle Basset suit pas à pas son élève, à Cannes, à Annecy, au Reray, à Cannes encore, et nous montre sa petite élève telle qu'elle l'a vue, *sous les traits de son enfance*, et *bien à niveau des enfants*. On pourrait même penser qu'elle a mis dans ces pages des enfantillages qu'elle aurait pu taire. Mais on sait l'importance que les psychologues attachent aux *enfantillages*, qui sont des *traits d'enfance* où le caractère se révèle. Et voilà bien l'intérêt solide de cette vie pour qui veut sonder un peu mieux le mystère de cette rencontre de l'enfant et de Dieu. Les traits d'enfance nous montrent une enfant; les traits de grâce nous montrent une sainte.

Le caractère et la grâce, voilà les deux forces de choc, les deux pôles d'attirances diverses, d'antinomie ou d'accord : le

1. Casterman, 1953.
2. En vente chez l'auteur, Mlle Basset, chalet des Fougères, avenue du Prince-de-Galles, Cannes (A.-M.).

point entre ces deux puissances, le point mystérieux est une *élection* qui est à la fois, indiscernablement pour nous, et de Dieu et de l'homme; mais les effets de cette élection s'avèrent perceptibles et, par eux, leurs causes se laissent quelque peu discerner.

Quand on pense à cette vie, mais superficiellement, des mots viennent vite à l'imagination : milieu, enfant privilégiée, éducation en serre chaude, soignée et très surveillée; ou peut-être, exagération de traits communs à l'enfance; amplifications systématiques, construction théologique. Il faut y regarder de plus près et plus sérieusement.

Anne était un des plus riches caractères qui se puissent voir : émotive, active, longanime, le caractère de Foch. Un beau marbre en vérité, mais pour quelle forme? Diane, Vénus, ou la vierge chrétienne? Le milieu, l'éducation, l'impulsion? Pourquoi de la même cause sortent donc des effets différents? Entre le caractère et la grâce, ce qui décide c'est *l'élection*. Anne, élue de Dieu? Qui pourrait en douter? Elle a reçu l'abondance des grâces divines : mais qui de nous n'a pas sa mesure singulière de grâce? Sans entrer dans le mystère insondable du rapport de la grâce et du libre arbitre, et quelles que soient d'ailleurs nos théories théologiques, nous devons confesser avec les Écritures que, dans la grâce et sous elle, la liberté joue, à son plan de cause seconde, son rôle total qui est, à ce plan secondaire, *relativement décisif*, à nos yeux du moins qui ne sondent pas l'abîme de la sagesse de Dieu. Anne, une émotive, une longanime, aime beaucoup, mais passionnément, mais absolument, et avec constance : elle est donc faite pour les jalousies tenaces et efficaces. Active, avec passion encore, elle a besoin de s'imposer des buts, de les atteindre par des moyens choisis, ordonnés par elle; il lui faut commander, mouvoir, pousser ce qui est lent, bousculer les obstacles, choses ou personnes. Elle est impérieuse, et dans un milieu naturel égal, dominatrice. Quel terrain pour l'orgueil, la force exactement antinomique de la grâce! Mais cette enfant est bonne. Sa mère, quand elle avait environ trois ans, écrivit qu'elle était la plus dure de tous ses enfants, la plus ingouvernable, mais *la meilleure quand elle voulait*. Le choc vainqueur de la grâce se fit à la mort de son

père : elle fit alors son *élection* de la bonté, qui est comme l'âme de la charité dans un cœur chrétien. Parce qu'elle aimait, mais fortement, mais activement, elle choisit d'être bonne pour consoler sa mère, et ce fut le principe d'une bonté qui progressivement devint universelle et s'étendit à tous; et comme le principe suprême de cette charité c'était Dieu, qu'elle commençait à connaître, son amour ne cessa de s'élever au Seigneur; il devint si grand qu'il prit dans son cœur toute la place : la charité, nœud de la perfection ! A quel prix ?

La vie d'Anne de Guigné ne plaît pas à tous les éducateurs : elle est trop fondée, disent certains, sur le *sacrifice*. On juge plus dynamique, mieux efficace une *pédagogie de l'épanouissement*. On en tombe d'accord. Mais de quel épanouissement s'agit-il ? Épanouissement de la cupidité ou de la charité ? Épanouissement de César ou de Paul ? On connaît la formule rigoureuse du progrès de la vie surnaturelle en nous, donc de l'épanouissement chrétien, le seul qui soit vrai et qui vaille; saint Augustin nous l'a donnée : *Diminutio cupiditatis, augmentum charitatis*, plus la cupidité baisse, plus la charité monte. Tous les Pères de l'Église, avec Paul, avec Jean, avec le Seigneur, pensent que la vie religieuse parfaite, dans l'Église de Dieu, est un holocauste, un sacrifice parfait de la cupidité (qui porte l'homme à se faire dieu), consenti en vue de la charité qui nous soumet et nous unit à Dieu. On peut donner dès lors de la perfection chrétienne, de la vie surnaturelle pleinement épanouie, la formule rigoureuse : *Nulla cupiditas, perfecta charitas*; plus de cupidité, tout est charité. Et comment se fait cette réduction à néant de cette cupidité, sinon par un complet sacrifice de ses aspirations à l'hédonisme absolu ?

Oui, le sacrifice, les petits sacrifices, ont joué dans la vie d'Anne de Guigné un rôle décisif, promoteur de la charité. La progression en est admirable. D'abord elle doit lutter entre des tendances contraires : elle fait son sacrifice avec soupir; puis la victoire est rapide, mais sentie, marquée : « Je fais mon sacrifice »; enfin l'habitude du sacrifice est devenue comme une seconde nature : elle se sacrifie sans cesse au bien des autres,

mais si discrètement qu'il faut un regard très attentif pour découvrir cette immolation constante et universelle de la cupidité à la charité.

Mais enfin, dira-t-on, sur quoi portaient ces sacrifices? Sur des vétilles! — Évitons un matérialisme un peu trop épais. Nous savons que la matière d'un acte dans bien des cas importe peu pour sa valeur : le rapport de tension est ici entre la cupidité et la charité; entre l'amour de convoitise et l'amour pur. Une convoitise très grande, psychologiquement, peut s'allumer pour un rien : sa force existe, comme celle d'un incendie qu'une étincelle a fait flamber. Que vous désiriez passionnément un verre d'eau, s'il vous faut y renoncer, ce renoncement est des plus durs. Ce n'est pas *le verre d'eau sacrifié* qui fait la valeur de votre acte, mais *le sacrifice de votre si violente passion* : ce sacrifice révèle la force et la grandeur de votre caractère; mais si de tels sacrifices sont fréquents, continuels, universels, l'héroïsme apparaît, qui sur le plan surnaturel n'est possible que par un jeu constant et manifeste des dons du Saint-Esprit. Ce fut le cas d'Anne de Guigné.

Sa mère, quelque temps avant sa mort, lui dit une fois pour la tenir en humilité : « Si tu te crois parfaite, ma petite Anne, tu te trompes bien. — Oh! oui, maman, je sais bien que je suis loin d'être parfaite », lui répondit sa fille avec conviction. Mais alors cette mère fut prise d'une vraie crainte et pria Dieu de faire que sa fille ne lui demandât pas en quoi elle n'était point parfaite, car elle n'aurait su sans mentir quoi répondre. Quand on connaît la scrupuleuse véracité de cette mère, cela fait penser.

Vers la même période encore, sentant que sa fille lui échappait, qu'elle était incapable de la diriger dans des voies qui la dépassaient, elle alla trouver sa sœur, la Mère Saint-Joseph, qui était supérieure des Auxiliaitrices de Cannes, pour la lui confier; cette Mère lui répondit : « Je ne suis pas plus capable que toi de diriger ta fille; il faut laisser l'Esprit-Saint la conduire. » Le R. P. Perroy, supérieur des Jésuites de Cannes, disait aussi de cette enfant, m'a-t-on assuré : « L'Esprit-Saint fait tout ce qu'il veut dans cette âme. »

La Mère Saint-Raymond, qui fut une sainte femme et une

psychologue remarquable, me déclara de même, quand j'allai recueillir sa déposition sous la foi du serment, quelques jours avant sa mort : « J'ai tous mes enfants là devant mes yeux; je pense sans cesse à eux devant le bon Dieu. J'ai vu chez plusieurs des choses belles et admirables, mais cela ne dure pas : à côté de ces actes bons, on voit tout de suite apparaître les défauts opposés. Chez Anne, ce n'était pas ainsi : sa vertu, toute vertu d'enfant qu'elle fût, était universelle et constante, sans défaut, et c'est où je la vois héroïque. » Sur quoi je me récriai : « Il n'est pas possible qu'en cinq années vous n'ayez pas remarqué chez une fillette si tendre quelque défaut ou quelque mouvement de nature. » Elle se recueillit alors, sembla prier et me répondit : « Des défauts? je n'en vois pas! Des mouvements de nature, un, peut-être deux. » Deux vétilles, en vérité.

Quand on ouvrit le cercueil d'Anne, devant ce corps virginal intact dans sa robe blanche, mais stigmatisé tout de même par la mort, sa mère me dit : « Voilà mon œuvre; mais la sainteté d'Anne, c'est l'œuvre de l'Esprit-Saint. » Ne faut-il pas en convenir et rendre gloire à la grâce de Dieu, à la puissance rédemptrice de Notre-Seigneur Jésus-Christ?

La décision de la cause appartient à l'Église. Nous disons ce que nous savons. A elle de dire ce que valent nos dires. Et c'est en pleine soumission au Décret d'Urbain VIII que nous parlons ici de sainteté et de miracles. Mais si Dieu veut que cette cause aboutisse, il saura bien lui-même donner à son Église les signes dont elle a besoin pour se prononcer.

La guérison soudaine, et toute récente, d'une femme qui présentait tous les symptômes d'une « fracture du crâne au niveau de la région occipitale » (« une douleur occipitale très marquée, des vomissements, un état de shock prononcé », puis six heures après « une parésie des membres supérieurs; une rétention d'urine (évacuation par sondage), un ralentissement du pouls, des tics nerveux de la face et un état délirant »), en est peut-être un. Transportée d'urgence à la clinique, au moment où la voiture allait démarrer, on songea soudain à la mettre sous la protection d'Anne de Guigné en épinglant sur elle une relique de cette enfant. Le transport fut long et douloureux, car toute secousse ac-

centuait ses souffrances; elle faisait continuellement des efforts pour vomir, et l'on dût s'arrêter « souvent pour que l'infirmière pût lui soutenir le cœur par un piqûre de camphre ». L'ambulance n'arriva qu'à minuit et demie. On mit immédiatement la malade sur la table d'opération; le chirurgien ne tarda pas à venir, et quand il voulut la faire asseoir, ce qu'elle refusa d'abord en souvenir de souffrances causées par ce mouvement à la première auscultation, elle le fit enfin « sans absolument rien ressentir : tous les réflexes étaient soudain redevenus normaux; les maux de tête avaient disparu; elle répondait au chirurgien avec gaîté ». « Nous étions stupéfaits », m'a dit son médecin, qui considère dans son rapport que « cette disparition soudaine des symptômes et la guérison qui s'en est suivie, sont inexplicables médicalement, l'état de la malade n'ayant, jusque-là, fait que s'aggraver ».

Au moment où Mgr Cesbron, l'évêque de la cause, approuve et bénit un mouvement de pétition des enfants de France pour la béatification de leur petite amie Anne de Guigné, ce signe ne semble-t-il pas un encouragement du Seigneur?

fr. Étienne-Marie Lajeunie,
des Frères Prêcheurs.

« *TROP SURNATUREL ?* »

Il y a peu de temps, lors d'une retraite de supérieures de religieuses, le prédicateur, religieux lui-même et homme d'expérience, étonnait, voire scandalisait quelque peu les Révérendes Mères en leur déclarant : « Ne soyez pas trop surnaturelles, soyez humaines. »

*Eh quoi? n'avaient-elles pas appris, dès l'aube de leur vie religieuse, n'avaient-elles pas elles-mêmes toujours enseigné à leurs filles, qu'il leur fallait toujours et en tout être absolument « surnaturelles », qu'elles ne devaient jamais céder à un « mouvement de nature » ni se laisser guider par des vues « trop humaines », qu'à la prudence humaine, « sagesse de la chair », elles devaient substituer « la folie de la croix » ? Saint Augustin leur avait appris que la charité fraternelle ne doit pas être « charnelle », entendons naturelle ou humaine, mais « spirituelle », c'est-à-dire très purement surnaturelle. Elles avaient lu le grand chapitre de l'*Imitation (III, 54) *sur les mouvements opposés de la nature et de la grâce, — mais n'était-ce pas déjà saint Paul qui opposait ainsi la « chair » à l' « esprit » ? — elles avaient lu aussi les terribles consignes de saint Jean de la Croix : « Non pas vouloir une chose, mais ne rien vouloir, — ne pas rechercher en toutes choses le meilleur, mais le pire, — et par amour de Jésus-Christ demeurer dépouillé, vide et pauvre de tout ce qui est au monde. ... Rien, rien, rien... » Et l'Évangile lui-même n'invite-t-il pas à fouler aux pieds tout sentiment humain* : Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple (*Luc, 14, 26*). *Et voilà qu'une voix autorisée les aver-*

tit de ne pas être « trop surnaturelles », mais d'être « humaines ». Comme s'il y avait danger d'être trop surnaturel? Était-ce même possible d'être trop surnaturel? Et comme si pour être surnaturel, il ne fallait pas d'abord délibérément renoncer à « tout l'humain » ?

Le paradoxe n'était qu'apparent et, comme il arrive souvent, il pouvait faire passer une grande et utile leçon. Je ne sais si le prédicateur avait songé à s'abriter derrière d'indiscutables autorités, mais il aurait pu citer à ses auditrices un mot de saint Thomas d'Aquin, qu'elles connaissaient sans doute, mais dont elles n'avaient peut-être pas perçu toute la force éclairante : « La grâce ne supprime pas (peut-être faut-il traduire : ne détruit pas) la nature, mais elle la porte à sa perfection. » C'est en effet tout le problème des rapports entre la nature et la grâce qui se trouve ici engagé : notre comportement le plus quotidien ne peut se passer d'une saine théologie.

Certes, on ne dira jamais trop, contre tous les naturalismes, combien la destinée surnaturelle à laquelle la bonté toute gratuite de Dieu appelle sa créature dépasse les forces et même l'intelligence de celle-ci : L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur n'a pas perçu ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. *S'asseoir un jour au banquet du Père de famille, avoir part au sort des saints dans la lumière, dans le royaume du Fils bien-aimé, vivre de la vie même du Dieu Trinité, et* communier, *comme dit saint Pierre,* à la nature de Dieu, *dès maintenant dans la foi et un jour dans la vision, et voir enfin la face de Dieu, tout cela, l'homme ne peut y parvenir par les seules forces de sa nature, il ne saurait y prétendre ni même le désirer d'un désir absolu et efficace, il ne saurait même en avoir l'idée si Dieu ne lui révélait à quelles grandeurs il le destine. Tout cela est grâce purement gratuite... L'humain ne saurait prétendre au « surnaturel ». Le surnaturel est pour l'humain un au-delà inaccessible; de l'un à l'autre, il y a un abîme infranchissable.*

Et pourtant, entre la nature et la grâce, il ne manque pas de secrètes harmonies, de providentielles préparations. Car s'il y a entre nature et surnature la distance incommensurable que nous venons de dire, il ne s'ensuit pas qu'elles soient étrangères

l'une à l'autre et qu'il n'y ait entre elles de mystérieuses correspondances. Dieu a laissé dans sa créature une empreinte et comme un vestige de sa sagesse et de sa puissance; dans l'homme, créature spirituelle et libre, il a mis plus : une image de sa perfection infinie. Le génie de saint Augustin s'enchantait à retrouver dans la psychologie de l'homme l'image de la Trinité invisible. « Aimer Dieu par-dessus tout est chose connaturelle à l'homme », ainsi parle saint Thomas, et saint François de Sales s'est plu à dire et à répéter que « nous avons une inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses ». Quand saint Thomas écrit, comme nous le rappelions tout à l'heure, que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, c'est pour justifier son audacieuse entreprise de « rendre raison », rationnellement, du contenu de sa foi; car « la raison est au service de la foi ». Et il ajoute : « l'affection naturelle concourt à la charité ».

Nous agissons souvent, trop souvent, comme si la nature devait cesser là où commence la grâce, alors que la grâce assume la nature et la surélève pour la mettre à son service. La grâce est infusée dans notre nature même dont elle épouse la structure; s'il n'y avait pas de nature pour la recevoir, il n'y aurait pas non plus de grâce. Aussi la grâce ne saurait-elle s'édifier sur les ruines de la nature; la foi ne fait pas fi de la raison, la prudence surnaturelle n'est pas la négation de tout bon sens humain, la divine charité ne croit pas devoir refouler, comme une faiblesse, tout mouvement de sensibilité, l'obéissance n'est pas peur des responsabilités ni oppression de la liberté. Qui oserait dire que de telles confusions, de telles graves et pernicieuses erreurs ne se rencontrent jamais dans certaines vies chrétiennes, voire dans certaines vies religieuses? N'y penserait-on parfois que tout ce qui est « naturel » ne saurait être de Dieu ni conduire à Dieu, — comme si Dieu n'était pas aussi l'auteur de la nature, — qu'une personne douée d'un naturel heureux et facile, et qui va à Dieu sans grandes difficultés ni tempêtes, ne saurait être pleinement « surnaturelle »? N'y penserait-on parfois, de façon bien inconsciente sans doute, que les vertus religieuses dispensent de l'élémentaire prudence, ou de la justice? que la vocation et l'obéissance tiennent lieu de compétence technique? qu'une charité « divine » ne saurait s'accommoder d'une vraie affection frater-

nelle et d'une humaine et délicate bonté? « Depuis longtemps elle [une religieuse] était habituée à prendre ses sentiments pour des péchés, à considérer comme mal tout ce qui en elle était spontanéité. » Ce croquis d'un romancier contemporain ne serait-il qu'une méchante caricature?

Tels ne furent pas les saints. Un saint Thomas met au service de sa foi toutes les ressources de son intelligence, toutes les techniques les plus exigeantes de la raison. Un saint Dominique donne à son Ordre des Constitutions d'un admirable et souple bon sens. Un saint Paul, un saint Dominique encore, un saint Jean de la Croix lui-même aiment leurs frères, leurs fils, leurs filles, avec une tendresse quasi maternelle; « les saints ont le cœur liquide », disait le saint Curé d'Ars; une sainte Thérèse chante et danse l'ivresse de l'amour au son du tambourin; un saint Ignace, qui exige de ses disciples une obéissance inconditionnée, leur demande aussi les plus audacieuses initiatives apostoliques; un Père Lacordaire, aux heures les plus douloureuses de sa vie, sait obéir avec la plus fière liberté... Être totalement surnaturels n'a pas empêché les saints d'être magnifiquement humains.

Mais alors, que deviennent les mots de l'Évangile, et de saint Paul, et de tous les saints? « Se renoncer à soi-même et porter sa croix », « crucifier sa chair » et « faire mourir le vieil homme », « agere contra », « rien, rien, rien... »? Prenons-y garde : le péché d'Adam est toujours là au cœur même de notre nature, qui n'est plus désormais dans son état premier et, si l'on ose dire, naturel. « Nous n'avons plus connu ce climat de la grâce », et l'innocence candide du premier jardin. Notre nature est blessée, faussée, désaxée; pour l'assumer et la surélever et la mettre à son service, la grâce doit d'abord guérir cette nature malade au prix d'un traitement parfois sévère, rectifier cette nature rebelle au prix d'un effort, — d'une ascèse, — toujours pénible, souvent douloureuse, parfois terriblement crucifiante. Pour être pleinement et surnaturellement humain, il faut à certains jours renoncer à tout cela qui n'est que « trop humain ».

De plus, il arrive parfois que la vie surnaturelle, faisant irruption au cœur même de notre nature qu'elle veut élever jusqu'à Dieu lui-même, semble devoir tout briser et faire tout éclater.

« Le Verbe de Dieu est plus affilé qu'un glaive à deux tranchants, il pénètre jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit... » « Dieu est trop grand pour notre cœur », et quand il vient dans un cœur qu'il veut combler, ce pauvre cœur se distend parfois jusqu'à éclater. Exigences crucifiantes de l'obéissance ou de la maladie, échecs déconcertants de l'apostolat, « nuits » du sens ou de l'esprit, sacrifice d'Abraham dans la nuit de la foi, agonies où Dieu semble se taire .. Tout ce qui est « humain » alors s'écroule et se dérobe sous les pas, il n'y a plus que Dieu seul... Mais si elle accepte de se laisser mener par ce jeu divin jusqu'à en mourir, l'âme retrouvera au centuple, et dès cette terre, tout ce qu'elle avait accepté de perdre (cf. Mc, 10, 30). Qui perd sa vie la trouve. *Saint François, stigmatisé, aveugle, brûlant de fièvre, chante le Cantique des créatures, et saint Jean de la Croix, au plus profond du « rien », s'écrie : « Mienne est la terre, miens sont les cieux... »*

Mais ce sont là jeux divins, et qui ne voit qu'il y aurait pour des hommes témérité, présomption, imprudence, à devancer les initiatives divines et à vouloir systématiquement briser et étouffer la nature pour l'ouvrir à la grâce? Laissons faire Dieu; rectifions, corrigeons, oui, tout ce qui est à redresser. Mais, de grâce, respectons les lois que Dieu lui-même a inscrites au cœur de notre nature, qu'il a données au jeu de notre psychologie. A les méconnaître, ou à les violer systématiquement, à vouloir sans nuances briser la nature, nous risquerions de ne laisser que des ruines où la grâce elle-même ne trouverait plus à s'édifier. Et s'il faut qu'un jour la nature se dépasse jusqu'à en « mourir », Dieu lui-même s'en chargera : respectons sa patience.

Bien sûr, « être humain », seulement humain, ne saurait suffire pour être « surnaturel »; mais pour être surnaturel, il ne faut pas imprudemment briser et détruire tout l'humain; et plus on sera pleinement et purement surnaturel, plus aussi on sera totalement humain.

- APOSTOLUS.

A TRAVERS LES REVUES

NOS SACREMENTS ET LES CIVILISATIONS

Dans le numéro de mai 1954 de Masses Ouvrières, l'abbé de la Rochebrochard publie sous le titre *Nos sacrements, les civilisations et la Bible* quelques remarques sur la pastorale des sacrements :

> Nous souffrons tous d'être obligés de donner à nos gens des sacrements dont la signification leur échappe. Nous décidons de les leur expliquer. Pour cela nous cherchons un point de départ dans leur vie quotidienne : l'huile pour la salade, la moto; l'eau pour la douche du samedi ? C'est ridicule, faux, décourageant. Malgré d'héroïques efforts d'ingéniosité, nous n'arriverons jamais à rendre compte de nos sacrements à partir de notre civilisation moderne.

Certains pensent y arriver à partir d'études historiques et archéologiques sur l'antiquité : rôle de l'huile dans le monde gréco-romain; notion de sacrifice dans les religions païennes. A partir de ces reconstitutions historiques, on essaiera d'expliquer nos sacrements. Cette méthode nous répugne d'instinct. S'il faut recourir à l'archéologie pour rendre compte de nos sacrements, alors n'hésitons pas, il faut systématiquement adapter nos sacrements aux réalités et à la psychologie de la civilisation moderne.

Les uns et les autres raisonnent toujours comme si le Christ, les apôtres et les Pères de l'Église avaient institué et élaboré les sacrements à partir des réalités de leur vie quotidienne, réalités inévitablement liées à une civilisation déterminée. Cette perspective est séduisante pour une spiritualité d'incarnation, mais elle ne me semble pas juste.

L'abbé remarque ensuite que les Pères n'ont pas développé leur pastorale sacramentelle à partir des données de leur civilisation, mais bien à partir de la Bible. Il en conclut

> Nous n'avons pas à chercher nos analogies dans notre civilisation ou dans celle du Christ, mais dans la Bible. Pour expliquer le sacrifice de la messe, nous n'avons pas à déterrer les autels païens, nous n'avons qu'à méditer notre *Supra*

quae de la messe : Le sacrifice d'Abel qui offrait ses plus beaux agneaux (le Christ est l'agneau de Dieu), le sacrifice d'Abraham qui offrait son fils unique (le Christ est le Fils de Dieu immolé), le sacrifice de Melchisédech qui offrait le pain et le vin (« je suis le pain de vie »). Nous ne pouvons rendre compte du baptême si nous ne lisons pas les « prophéties » de la Vigile pascale : Création, Déluge, mer Rouge. Nous ne pouvons expliquer la signification de l'huile sans parler du sacre de David par Samuel. Nous ne pouvons expliquer la messe sans parler du repas pascal.

L'auteur convient ensuite de la difficulté inhérente à cet enseignement biblique, mais il convie les pasteurs à cette tâche ardue. Il assure que seule la compréhension des connexions de l'Ancien et du Nouveau Testament peut nous livrer les richesses internes de l'appareil sacramentel.

Ces réflexions en appellent d'autres.

Nous sommes parfaitement d'accord avec l'auteur pour dénoncer une certaine interférence malencontreuse des études archéologiques et de la pastorale des sacrements. Nous lui accordons volontiers qu'il est faux d'expliquer les mystères de la liturgie à partir des données fugaces d'une civilisation, fût-elle contemporaine. Mais lorsqu'il dit :

> Nous n'avons pas à chercher nos analogies dans notre civilisation ou dans celle du Christ, mais dans la Bible,

on peut suggérer quelques nuances.

Dans chaque civilisation, les valeurs essentielles et éternelles de l'âme humaine se trouvent étroitement liées aux conditionnements de la géographie, de l'économie, de la sociologie propres à chaque peuple. Il convient de faire le départ entre cette substance intemporelle de l'humain et le véhicule spatial et temporel de cette moelle spirituelle. Nous n'avons certes pas à chercher nos analogies dans ce que les civilisations ont de provisoire, mais dans ce qu'elles expriment du mystère intemporel de l'homme. Nos sacrements n'ont rien à perdre à puiser à ces sources les thèmes de leur pastorale. L'Eucharistie ne sera pas trahie si l'on prêche un aspect de son mystère à partir du *fait humain du repas*, où l'échange spirituel coïncide avec la réfection du corps. Laver une souillure, panser une blessure sont sous toutes les latitudes de semblables faits humains qu'il plut au Christ d'utiliser pour signifier l'ablution du baptême ou l'onction du malade. Les formes de civilisation propres à notre époque sont le *medium* naturel de ces grandes analogies humaines que Dieu a choisies dans un tout autre contexte. Il est normal qu'une catéchèse sacramentelle prenne son substrat imaginatif de la civilisation qui lui est contemporain pour rejoindre au delà de l'imagination les valeurs intemporelles en lesquelles Dieu a décidé d'incarner les instruments de notre vivification spirituelle. La phrase de notre auteur mérite donc quelques réserves.

On peut même pousser plus avant la critique : dans les exem-

ples de catéchèse radicalement biblique qu'il nous offre, on décèle un curieux mélange de valeurs bibliques essentielles et de choses qui relèvent — pour le coup — du folklore. On peut utiliser le folklore biblique pour la catéchèse sacramentelle, mais sans se faire trop d'illusions sur l'efficacité d'un tel enseignement. Certaines interprétations du baptême et du déluge sont extrêmement fuyantes lorsqu'on tente de les préciser et les secrets de la nouvelle création figurée par l'ogdoade du châtiment demeurera pour bien de nos contemporains du langage chiffré.

Nous sommes en plein accord avec l'auteur lorsqu'il demande une catéchèse des *sacramenta fidei* à partir de la Parole inspirée, nous sommes plus sceptique lorsqu'il s'agit des formes accidentelles propres à la civilisation hébraïque et nous regrettons cette exclusive qui atteint les civilisations sans distinguer leur forme transitoire de leurs richesses profondément humaines.

LE PRÊTRE ET SON PÉCHEUR

Le numéro de mars-avril d'ÉVANGÉLISER contient un bel article du P. Mellet sur *la sanctification du prêtre au confessionnal*. L'auteur du livre sur *La Pénitence, sacrement d'amitié*, envisage le profit spirituel du ministre de la Pénitence lorsqu'il est attentif aux actes de son sacerdoce :

> Ce que le sacrement de pénitence a d'abord à dire au confesseur, c'est le sens du péché. Le confesseur ne l'a pas toujours... Le sacrement de pénitence est avant tout un sacrement d'amour, parce que le péché est avant tout un drame d'amour; tragédie effroyable, mystère insondable à l'intelligence créée. Face à face, il y a l'amour trahi de Dieu, l'amour repentant de l'homme pécheur. Il n'est pas possible de réduire la pénitence à une procédure de commissariat de police, car le péché n'est pas réductible à une infraction au code de la route. C'est l'insulte, absurde, à l'Amour infini, et, par suite, le malheur absolu de l'homme. Si le confesseur en était convaincu, il aborderait son confessionnal non avec indifférence ou agacement, mais avec un respect tremblant.

Le péché est une offense à l'Amour de Dieu. A ce titre, il nous remet donc devant les exigences inconditionnées de l'Amour infini. Au confessionnal, le pénitent et le prêtre peuvent être remis en présence de cette dette infinie d'amour que l'homme a contractée depuis le jour où il a reçu la grâce.

Mais l'infinité de cet amour éclate dans les manifestations de la miséricorde. C'est une même condescendance d'amour qui efface la faute et qui préserve du mal. Dans son péché ou dans l'absolution qu'il donne, le pécheur et le prêtre sont tous les deux dépendants de la même mi-

séricorde. Ce que le pénitent vient chercher, au delà de l'ablution spirituelle, c'est la douceur de la patience inlassable de Dieu, ce que le prêtre doit ressentir au même instant, c'est la douceur d'une semblable miséricorde qui l'a gardé peut-être du mal dont il entend l'aveu :

> Penché sur cet être agenouillé qui nous découvre ses misères, à la lumière de ce visage fraternel prostré près du nôtre, nous nous voyons comme nous sommes. Grâce infiniment précieuse dans la mesure même qu'elle est plus impitoyable.
>
> C'est, en contrepartie, la grâce de Dieu qui m'apparaît dans sa merveilleuse puissance quand elle m'a gardé des défaillances qui me sont confiées. Ces fautes que je n'ai pas commises, j'aurais pu hier les commettre, il peut m'arriver demain que j'y succombe. Elles me révèlent ma faiblesse personnelle radicale et mon indigence totale envers la grâce. Elles m'invitent à l'humilité, à la prudence, à la prière.

Cet article nous invite à méditer notre pastorale de la miséricorde et du péché. Le jansénisme a troublé bien des esprits et le moralisme sociologique d'une classe a faussé l'équilibre de certaines valeurs chrétiennes en ces matières.

Trop de chrétiens considèrent l'état de l'âme enfantine, au jour de la première communion, dans un état de perfection, de pureté, d'angélisme qui est le sommet de la vie chrétienne. Les péchés sont des « taches sur la belle robe ». La vie chrétienne est envisagée comme une chute, une dégradation progressive de cette perfection originelle. Ils gardent en l'esprit la nostalgie de cet état de grâce et la constatation de leur mauvais fond, à travers les multiples échecs du péché, est pour eux une *révélation désespérante*. Trop nombreux sont les prêtres qui, au confessionnal, regardent les fautes de leurs pénitents comme des événements graves, mais épisodiques, qui accablent leurs ouailles de reproches ou qui les assomment de l'imperturbable onction de celui qui « en a beaucoup entendu ». On n'envisage pas assez le développement de la foi et de la grâce dans les cœurs. Au départ, la perfection n'est pas donnée : *la cure commence*, car l'homme est né malade, plein de germes de mort qui sommeillent, mais qui ne tendent pas à retrouver leur dangereuse puissance. Cet homme agenouillé est en traitement. Ce n'est pas forcément un habitudinaire qui s'enfonce dans son péché, mais un malade qui veut guérir. Comment taxer trop vite de mortelles des rechutes qui jalonnent dans un constant effort de résurrection ? Pourquoi désespérer en exagérant l'horreur de leurs fautes des êtres qui en connaissent la laideur ? On leur montre le péché comme une maladie honteuse, exceptionnelle, une ladrerie qui mérite la quarantaine. On s'étonne alors qu'ils s'écartent de la foi, des sacrements, des « purs » enfin, comme si l'Église n'était point la barque de salut des âmes au péril des tourmentes. On devrait dire aux pécheurs que la loi du péché est originel-

lement inscrite dans leurs membres et que la perfection n'est pas l'absence du péché, mais l'attention soutenue à aimer de plus en plus et pécher de moins en moins. Que de désespoirs secrets peuvent engendrer des paroles trop dures ou trop pitoyables ! Que de tristesses irrémédiables ! Le prêtre doit regarder le péché en face, non comme une réalité *insolite*, mais comme une maladie présupposée. Il doit se garder de donner au pénitent l'impression qu'il se retranche dans une pseudo-impeccabilité pour le juger. Ce tribunal est aussi la table des pécheurs où le prêtre et le pénitent viennent s'asseoir ensemble : un seul rompt le pain de la miséricorde, mais tous les deux prennent cette nourriture de componction et d'allégresse, cette manne de la miséricorde dont ils ont tous les deux besoin.

LA MUSICA CALLADA

Dans nos régions où règne le vacarme, où la parole, la musique et le chant lui-même se décomposent en rumeur, un disque de grégorien vient museler la bête malfaisante du bruit[1]. L'interprétation d'une incroyable jeunesse nous reporte au temps primitif de cette musique silencieuse. Elle remonte de jeunes cœurs comme la bonne parole qui dit son œuvre au Roi. Sans effort, elle joue de ses rythmes en présence de la Sagesse et peut-être son étonnant secret est-il de nous ramener au jour de la création, dans le silence d'un monde nouveau, pure louange de son auteur.

Il est des musiques qui ne se raccordent pas au silence. Elles ont perdu la mesure du silence. Certains chants bavardent, pérorent, affirment, démontrent, charment, ils ne chantent plus. Ils ne savent plus nous joindre, par delà le temps, au monde de la louange imperceptible. Le grégorien est de plain-pied avec les chœurs de la louange angélique. Il n'a pas à hausser le ton pour atteindre le parvis de l'oblation sans souillure. Il ne trouve son expression la plus pure ni dans les méthodes, ni dans les recettes, ni même dans les trésors d'une riche sensibilité. Les finesses de l'esthétisme l'épuisent. La complaisance vaniteuse le tue. Il *n'existe* que dans des cœurs jeunes, des âmes franches de tout calcul. La conscience de la réussite l'anémie, il doit naître à tout instant, monter sans effort d'une âme attentive, fixée sur l'action liturgique, oublieuse de soi, des

1. Liturgie pascale et cycle de Noël enregistrés par la schola des Pères du Saint-Esprit du grand scolasticat de Chevilly, sous la direction du R. P. Deiss, C.S.Sp. Columbia 33 FCX. Longue durée 33 1/2 microsillon.

autres, d'une âme éblouie par la splendeur de Dieu.

Le grégorien n'existe que dans le midi d'un enthousiasme collectif. Il se nourrit de spontanéité, mais le zénith de sa perfection n'est pas un paroxysme. Il touche des sommets, il ignore la transe. Au plus intime de l'inspiration collective résonne le diapason d'une austère discrétion. Cette mesure est pureté, intégrité d'une âme qui se veut chaste pour approcher l'autel du Dieu qui réjouit sa jeunesse. L'esprit des fils de prophètes s'empare parfois des admirables *negroes spirituals*. Le chant grégorien redoute cette démesure : son office est d'accueillir les harmoniques terrestres du Verbe qui a pesé le poids secret des choses. Elle lui restitue les accords de ce chiffre qui signe la création. La retenue du grégorien n'est pas pudeur, elle est une sorte de perfection originelle qu'il plut à Dieu de préserver au jour de sa colère. C'est pourquoi elle s'allie à la plus grande audace, à l'enthousiasme le plus chaud, à l'élan le plus fervent.

Le chant grégorien n'existe que dans un monde libre. Fait pour Dieu, il n'a qu'un auditeur. Les oreilles de la terre ne sont pas juges en la matière, elles ne saisissent que l'apparence, le bruit ou la souillure de rumeur qui viennent entacher le silence immaculé. A ceux que Dieu dote d'oreilles spirituelles, il est permis d'entrer dans ce silence, comme dans un bain de régénération spirituelle. Il faut être libre pour chanter, il faut être libre pour entendre le grégorien, libre comme cette inspiration qui marque les temps ternaires ou binaires selon le dessin libre de la parole d'amour qu'elle exprime. Cette liberté se remarque dans l'enregistrement que les Pères du Saint-Esprit nous proposent : le cri joyeux des intonations, la précision des réponses, signe de l'unanimité des cœurs, l'intensité dramatique de certains sommets nous livrent le secret des Fils de Dieu libérés par grâce de la servitude des théories.

A.-M. C.

LES LIVRES

LA BIBLE ET LES PÈRES

MARGARET T. MONRO : *Thinking about Genesis.* Longmans, Green and Co, London, 1953; XXVII-222 pp.

Cet ouvrage ne s'adresse pas aux spécialistes, mais aux chrétiens cultivés, en particulier aux participants des cercles bibliques. Ce n'est pas un commentaire de la Genèse, mais une introduction. L'auteur a voulu donner quelques clefs pour lire avec profit la Bible. La Genèse, en effet, est un livre difficile, parfois déroutant, et son message ne saurait être entendu sans une certaine initiation.

Dans une première partie, miss Monro donne quelques notions générales sur la Bible, le texte hébreu, les anciennes traductions, le canon, etc. Une deuxième partie traite de l'inspiration, de l'authenticité mosaïque du Pentateuque, du cadre historique des valeurs religieuses et morales dans la Genèse, etc. Une troisième partie enfin est consacrée aux onze premiers chapitres qui posent, en effet, tant de problèmes : création (l'auteur en profite pour traiter dans un chapitre spécial du problème de l'évolution), péché, déluge, l'espérance messianique.

Cette courte introduction se lit facilement, agréablement même et, pour notre part, nous l'avons lue d'une seule traite. Et pourtant, en fin de compte, nous sommes déçu. L'auteur semble bien informé, mais croit devoir reprendre des positions critiques aujourd'hui indéfendables; aussi ses commentaires souvent embarrassés manquent d'objectivité. Comment écrire de bonne foi, par exemple : « En gros, la masse des faits plaide en faveur de l'attribution du Deutéronome à l'époque de Moïse, formant un résumé à la portée de tous des prescriptions matérielles de la Loi » (p. 49). Et cependant, l'auteur connaît les théories de Engnell et du P. de Vaux sur la formation du Pentateuque, autrement satisfaisantes. De même des perspectives trop apologétiques empêchent bien souvent l'auteur de dégager le vrai message religieux de la Genèse. De simples fiches publiées par l'A.C.J.F., il y a quelques années, nous avaient davantage éclairés. Enfin, dans un ouvrage de ce genre, chaque chapitre devrait être suivi d'une brève bibliographie; or, sauf pour le chapitre sur l'évolution, l'auteur s'en dispense.

Nous regrettons d'avoir à présenter ces critiques, d'autant plus que bien des passages nous persuadent que miss Monro est parfaitement qualifiée pour écrire cette introduction à la Genèse qui nous manque encore et que tant de chrétiens aujourd'hui attendent. Souhaitons qu'elle ose l'écrire prochainement.

R.-F. REFOULÉ.

E. JOLY : *Aux sources bibliques.* Guide de lecture de l'Ancien Testament, nouvelle édition. Éd. de Fleurus, Paris, 1954; 50 fr.

La première édition de cet ouvrage a reçu les éloges de notre recenseur dans *La Vie Spirituelle* de décembre 1951. Après avoir accumulé sur une page entière les mérites de ce livre, celui-ci exprimait deux regrets : l'absence de notes sur le *Deutéronome* et les petits prophètes, l'absence d'une table de textes. Cette nouvelle édition satisfait la première requête. Quant à la seconde, l'auteur, trop persuadé sans doute que son ouvrage est modeste, s'est contenté de la table des matières. Mais le livre de l'abbé Joly, aumônier de la Cité Universitaire, atteint aujourd'hui son dix-neuvième mille.

A.-M. H.

Mgr VILLEPELET : *Les plus beaux textes sur saint Jean.* La Colombe; Paris, 1953; 176 pp.; 8 pl. hors texte.

Dans la collection « Les plus beaux textes », Mgr Villepelet, évêque de Nantes, rassemble une série de témoignages, non sur l'évangile, mais sur l'évangéliste lui-même, depuis saint Matthieu jusqu'à Daniel-Rops. La parole est donnée aux Docteurs et aux Pères de l'Église comme saint Jérôme et saint Augustin, aux grands théologiens comme saint Thomas d'Aquin, aux spirituels comme Monsieur Olier, aux orateurs comme Bossuet, aux pasteurs comme le cardinal Pie, aux exégètes comme le P. Lagrange, aux écrivains, à une femme même : Renée Zeller. De petites notices situent chaque témoignage et une introduction générale précise l'origine des récits vrais et des « légendes » sur saint Jean.

A.-M. H.

Moïse et la Pâque d'aujourd'hui. « Fêtes et Saisons », mars 1954; Album liturgique n° 1; 40 fr.

Ce numéro, qui contient quelques photos admirables, réussit à nous donner une vue d'ensemble de la vie et du rôle de Moïse avec une référence constante au Nouveau Testament et à la liturgie. Le texte est émaillé de citations bibliques (malheureusement la vignette qui doit les signaler a été bien souvent omise).

Le genre littéraire des récits de l'Exode a été suggéré avec tact. On aurait aimé une toute petite précision du même genre sur les rapports du Deutéronome à Moïse. Même à ce niveau de vulgarisation, il est nécessaire d'ouvrir ces perspectives au grand public. *Moïse* inaugure une série nouvelle de « Fêtes et Saisons ». Ces albums bibliques, préparés avec la collaboration de la Ligue Catholique de l'Évangile et du Centre de Pastorale Liturgique, contribueront puissamment à élargir le renouveau biblique parmi le peuple chrétien.

S. J. D'A.

Albert GELIN : *Les pauvres de Yahvé.* « Témoins de Dieu », n° 14. Éd. du Cerf, Paris, 1953; 182 pp.; 300 fr.

Pour essayer d'entrer dans cette attitude chrétienne fondamentale de la pauvreté, et pour la comprendre réellement, rien n'est plus précieux que de pouvoir avec M. Gelin en suivre la révélation progressive. Son propos est d'ordre théologique et spirituel, mais la démarche est historique : comme toujours lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament, on n'y peut étudier la théologie que dans son progrès, dans son évolution intrinsèque.

A partir des prises de conscience, au plan sociologique, de la pauvreté, — perçue d'abord comme un mal — et parfois comme un châtiment — et ensuite, dans son aspect de vie mo-

deste et frugale, comme un idéal du sage —, nous voyons Israël s'élever à la perception de la pauvreté comme valeur spirituelle, jusqu'à faire de « pauvres » (*anawim*) le nom même des amis de Dieu. Et nous passons presque de plain-pied dans la première béatitude, qui promet le Royaume à ceux qui ont une âme de pauvre.

L'intuition spirituelle très sûre qui commande tout le livre a permis à l'auteur de prendre une position tout à fait juste — et nous lui en avons de la reconnaissance — sur la place de Marie dans l'ancienne Alliance : ce n'est pas tant en recueillant, comme d'aucuns l'ont fait avec un soin extrême, toutes les figures plus ou moins typologiques de la Vierge, qu'on saisit sa place vraie, au cœur même du dessein de Dieu. Il faut « situer dans le bon axe l'orientation mariale de l'antique économie » (p. 121). Lu dans cette perspective, le *Magnificat* en prend tout son sens. Marie apparaît vraiment comme l'authentique achèvement de toute la préparation d'Israël; et cela se vérifie pour toutes les choses essentielles, et d'abord pour cette pauvreté qui est en son fond la puissance d'accueil d'une âme à son Dieu.

Le sujet est au centre même du christianisme : « On ne peut l'aborder sans que notre cœur réagisse. » Nous nous sentons touchés dès qu'on en parle un peu profondément, car « la Révélation divine vise ici l'homme en des points essentiels » (p. 151). C'est dire que cette étude, dont l'aisance et la facilité révèlent la maîtrise, apporte en même temps qu'un enrichissement à notre connaissance de la Bible, un approfondissement pour notre vie spirituelle.

Un détail seulement : la traduction de Prov., 16, 19, donnée p. 72 : « Mieux vaut l'humble de cœur *avec la dèche...* » Je ne pense pas que ce mot corresponde réellement à ce que représente le grec qu'il voudrait traduire.

S. J. D'A.

St. IRENAEUS : *Proof of the Apostolic Preaching*, translated and annotated by Joseph Smith, S.J. (Ancient Christian Writers, vol. XVI). Longmans, Green and Co, London, 1952; 25 /— net.

Cet ouvrage d'Irénée était perdu et ne fut retrouvé qu'en 1904 dans une traduction arménienne. Nous ne disposons pas encore d'une édition « maniable » en français. Cette édition anglaise n'en est que plus précieuse. Il s'agit essentiellement d'un exposé *catéchétique* adressé à un certain Marcianus, comprenant deux parties, un bref exposé de la prédication apostolique dont le plan suit à peu près celui du symbole, et une « démonstration ». Celle-ci consiste essentiellement à prouver que les événements de la vie du Christ avaient été annoncés par les prophètes et figurés dans la Bible. Ainsi que le montre bien le P. Smith dans son Introduction, le but essentiel de l'ouvrage est apologétique. Comme dans son grand ouvrage, l'*Adversus haereses*, Irénée vise les gnostiques. Cette catéchèse élémentaire et parfois archaïque nous permet de découvrir les préoccupations dominantes et les difficultés majeures des chrétiens du IIe siècle. L'Introduction nous semble un modèle du genre. Brève et claire, elle apprend l'essentiel de ce qu'il faut savoir pour lire avec fruit cet ouvrage difficile, malgré son apparente simplicité. Des notes abondantes éclairent le texte et justifient la traduction. Souhaitons que les « Sources chrétiennes » ne tardent pas à nous donner de ce traité une édition de la même qualité.

F.-R. Refoulé.

ORIGÈNE : *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Introduction, traduction et notes de Dom O. Rousseau, O.S.B. « Sources chrétiennes », 37. Éd. du Cerf, Paris, 1954; in-8° de 114 pp.; 480 fr.

Les « Sources chrétiennes » nous donnent ici un des plus beaux textes

spirituels de l'antiquité. Origène n'a pas été le premier chrétien à commenter le *Cantique* : Hippolyte de Rome l'avait fait avant lui. Mais alors que celui-ci entendait cette allégorie nuptiale de l'union du Christ avec l'Église, Origène, tout en restant fidèle à cette typologie de l'Église, est le premier à appliquer les images du *Cantique* à l'union du Verbe avec l'âme fidèle. Nous avons ici toute la théologie spirituelle de l'Église et du Christ, de l'âme et du Verbe.

Ces deux *Homélies*, prêchées aux fidèles de Césarée, sont plus brèves et plus simples que le grand *Commentaire* en quatre livres. Le texte qui nous en a été conservé est une traduction latine due à saint Jérôme, et Dom O. Rousseau l'a traduit, comme saint Jérôme lui-même, « avec plus de fidélité que d'ornement ». Il a réussi à rendre aisé un texte qui n'est pas toujours clair et dont la subtilité pourrait parfois déconcerter un lecteur moderne : nos goûts sont peut-être plus simples et plus directs, et nous préférerions un commentaire littéral (qui n'en serait pas moins « spirituel » et théologique) à ces jeux bibliques qui parfois ne sont pas autre chose que des correspondances verbales, mais qui parfois aussi éclairent singulièrement les profondeurs du texte sacré. Ainsi, si nous n'avons pas affaire à une exégèse proprement dite de l'Écriture, nous sommes en présence d'un des importants commentaires « spirituels » du *Cantique*.

L'excellente introduction de Dom Rousseau replace ces *Homélies* dans la traduction juive et chrétienne et montre ici, comme à leur état naissant, quelques-uns des thèmes majeurs de la mystique chrétienne : l'homme intérieur, les sens spirituels, l'amour spirituel (l'*érôs* est dépassé par l'*agapè*), l'ascension mystique et ses étapes, l'expérience mystique, l'ordre de la charité. Certaines parentés, au moins verbales, avec la mystique néoplatonicienne sont indéniables, mais il n'en est pas moins vrai qu'Origène est un mystique *chrétien* authentique, et à lire telle de ces pages (par exemple *Hom.* I, 7, p. 75), on ne saurait douter qu'il a eu lui-même la connaissance expérimentale des plus hautes réalités spirituelles. On a déjà pu lire dans *La Vie Spirituelle* (décembre 1953 pp. 482-486) un fragment de la deuxième homélie sur la blessure d'amour. Sans se laisser arrêter par certaines étrangetés ou naïvetés d'expression, on aimera à lire en entier ce beau texte dont le retentissement sur la spiritualité chrétienne fut considérable (surtout en Occident, qu'on pense à saint Bernard. Dom J. Leclercq a fait remarquer que saint Bernard n'a pas été plus loin dans ses sermons sur le *Cantique* que ce qui nous a été conservé d'Origène : n'y a-t-il là qu'une coïncidence ?). C'est tout le cantique de l'Église-Épouse et de l'âme « ecclésiale » qu'on entend ici.

P.-Th. Camelot.

VIE DE L'ÉGLISE

Ethelbert Stauffer : *Christus und die Caesaren*, historische Skizzen. Friedrick Wittig Verlag, Hamburg, s. d (3e éd.); 324 pp.

Le titre est suggestif, la présentation et les reproductions impeccables, le style agréable. Le contenu de l'ouvrage ne déçoit pas. L'auteur, du reste, est un des exégètes les plus réputés d'Allemagne. Il ne s'agit pas ici cependant d'une œuvre « scientifique », mais d'un recueil d'essais destinés à un grand public. Nous les

caractériserions volontiers comme les méditations d'un humaniste et d'un chrétien sur l'histoire des premiers siècles, sur l'opposition entre les valeurs gréco-romaines et les valeurs chrétiennes. Chaque essai se suffit à lui seul. Nous ne pouvons donc songer ici à résumer cet ouvrage. Signalons seulement le parallèle entre Paul et Akiba, ce rabbin qui, quelques décades après Paul, chercha à sauver son pays en l'unifiant autour de la Loi, prenant ainsi le contre-pied de Paul. Sa figure ne manque pas de grandeur. De même, le parallèle entre Domitien et Jean (c'est-à-dire l'opposition entre le culte impérial et l'attitude chrétienne telle qu'elle s'exprime dans l'Apocalypse) nous a paru particulièrement suggestif. L'originalité de l'Évangile, la force du christianisme se dégagent d'elles-mêmes de ces tableaux successifs, qui ne sont nullement cependant apologétiques. Nous conseillons volontiers cet ouvrage à tous ceux qui cherchent à saisir l'originalité de la foi chrétienne à partir de l'histoire.

F.-R. Refoulé.

R. AUBERT : *Le pontificat de Pie IX*. Coll. fondée par A. Fliche et V. Martin. Bloud et Gay, Paris, 1952; 510 pp.

Qui aura lu tout au long l'ouvrage de M. Aubert, ancien professeur à Malines, aujourd'hui à l'Université de Louvain, ne s'étonnera pas qu'un tome entier de la collection soit consacré à l'unique histoire du pontificat de Pie IX. C'est en effet une époque-clé de la vie de l'Église : celle où s'effondre le régime temporel, plus que millénaire, des papes, où se répandent les mouvements sociaux et où disparaissent peu à peu les monarchies absolues. Époque fort mal connue cependant et pour laquelle M. Aubert, recourant à d'innombrables travaux, a fait une œuvre méritoire.

L'œuvre d'ailleurs n'est pas seulement historique; l'auteur était déjà connu par ses travaux théologiques, en particulier sur l'acte de foi. Et l'histoire chrétienne du XIX^e^ siècle est féconde, par les rapprochements qu'elle ne cesse de suggérer, en réflexions de toutes sortes.

L'étude de M. Aubert est surtout centrée sur Rome. Mais cela fait déjà un fort volume : on aurait mauvaise grâce à le lui reprocher. On aimerait cependant que soit plus amplement étudiée ailleurs l'histoire des missions, si caractéristique de ce siècle.

A.-M. H.

Un dans le Christ. Pour les réunions de prière pendant la Semaine de l'Unité. C.P.L. et « Istina », Paris, 1954; 76 pp.; 180 fr.

La prière pour l'Unité des chrétiens tend de plus en plus à devenir une institution, mais bien des paroisses et des communautés cherchent des textes capables de la nourrir. C'est pour répondre à de multiples demandes que le C.P.L., avec la collaboration du Centre d'Études « Istina », entièrement consacré à la cause de l'Unité, vient d'éditer ce fascicule. On n'y trouvera pas de plan tout fait, mais un choix de textes bibliques, patristiques et liturgiques, des indications de chants et des suggestions pour la catéchèse et la prédication, groupés autour de huit thèmes qui conviennent particulièrement à cette prière. Si la Semaine de janvier tend à prendre une importance particulière, il est bien d'autres occasions où l'on trouvera à puiser dans ce recueil, et d'abord pour nourrir dans des textes singulièrement riches la prière personnelle pour l'Unité des chrétiens.

I.-H. D.

R. AUBERT : *Problèmes de l'unité chrétienne*. Coll. Irénikon. Chevetogne, 1953; 128 pp.; 210 fr. franç., 30 fr. belges.

Cet ouvrage est un petit chef-d'œuvre d'initiation aux questions œcu-

méniques. Il est écrit par un maître de l'Université de Louvain, auteur de plusieurs livres très remarqués d'histoire (en particulier un gros ouvrage sur Pie IX et un recueil, tout récent, d'articles sur le bilan de la théologie contemporaine), et qui joint à une compétence rare en ces domaines où tout le monde pourtant s'aventure, de belles qualités de présentation et d'exposition.

Après un premier chapitre sur le problème fondamental de l'unité, l'auteur présente successivement les chrétiens séparés d'Orient, les protestants, les anglicans d'Amérique et les missions, puis le mouvement œcuménique. Le livre se termine par un compte rendu de la Conférence de Lund (1952) fait par le P. Dumont, O.P.

A.-M. H.

C.-J. DUMONT, O.P. : *Les Voies de l'Unité chrétienne*, doctrine et spiritualité. Coll. « Unam Sanctam », 26. Éd. du Cerf, Paris, 1954; in-8°, 332 pp.; 600 fr.

Ce volume comprend un peu plus de cinquante chapitres, tous très courts, où sont évoqués « par touches successives », et souvent sous forme de méditation, les grands sujets concernant l'Unité chrétienne. Ils ont tout d'abord paru comme éditoriaux dans le bulletin *Vers l'Unité chrétienne*, publié par le Centre d'Études « Istina ». L'auteur les a groupés ici en quatre parties : 1° Cycle liturgique; 2° Prière et travail; 3° Unité de l'Église et Unité chrétienne; 4° Vertus théologales et Unité. Sauf cette dernière partie où les chapitres marquent une succession voulue, les autres ont été dictés par les circonstances et leur groupement relève ici plutôt du genre littéraire.

Ces pages ne révèlent leur richesse qu'à une lecture attentive. Une foule de questions sont effleurées avec beaucoup de finesse et bien des solutions sont amorcées. Qui connaît un peu l'histoire de l'œcuménisme au cours de ces dernières années aura l'heur d'en apprécier le mérite. Les pages sur « Droits et abus » (109), sur « les parties potentielles de l'Église » (126), sur « l'inter-communion » (148) et la « parabole des époux séparés » (139), nous ont paru parmi les meilleures. L'ensemble révèle une vie entièrement consacrée à un même problème : celui de l'Unité des chrétiens.

Un grand banquier à qui l'on demandait le secret de la fortune répondait un jour : « Pour gagner beaucoup d'argent, il faut y penser tout le temps et ne penser qu'à cela. » Une application de ce principe est à faire ici au sujet de l'Unité à l'auteur de ces pages, qu'on sent entièrement voué à sa cause.

D. O. R.

M. VILLAIN et J. DE BACIOCCHI, S. M. : *La vocation de l'Église. Étude biblique*. Coll. « Credo », Plon, Paris, 1953; 19,5 × 12,5, 288 pp.; 600 fr.

Le sous-titre n'est pas menteur : on nous donne vraiment ici une étude biblique de ce qu'est l'Église, non tant dans le détail de sa morphologie que dans les lignes profondes de son être telles qu'on le voit se dessiner progressivement à mesure que se dévoile et se réalise le dessein de Dieu. Elle est le peuple de Dieu tel qu'il se réalise autour de Jésus-Christ et par sa vertu salutaire. Mais cette vertu elle-même s'applique par les ministères, et ceux-ci sont étudiés soigneusement : charismes, charges ecclésiastiques, apostolat des Douze, fonction de Pierre. Sur ce dernier point, les auteurs, après avoir étudié les textes classiques, proposent une très intéressante réponse à la difficulté soulevée par M. O. Cullmann : ils distinguent la *fondation*, qui s'est faite une fois pour toutes, et le rôle de *fondement*, qui dure tant que dure l'édification et qui suppose, dans cette durée, une continuité dans

la fonction; ils mettent en valeur, d'une façon nouvelle, des textes où cette durée semble, à tout le moins, suggérée (Mc, 13, 34, par exemple). Après une très bonne étude de « Sainteté et péché dans l'Église », l'ouvrage se termine par un bref, mais très dense chapitre, sur la tâche œcuménique. Le dialogue avec nos frères séparés n'en est, à vrai dire, jamais absent. Il est mené sans faux esprit de concession, mais avec un respect plein de délicatesse. On y vérifie une fois de plus ce que ce dialogue, joint au ressourcement biblique qui en est l'accompagnement indispensable, peut apporter à la réflexion catholique elle-même dans la ligne de la tradition la plus assurée. Bref, les PP. Villain et de Baciocchi ont donné un beau livre d'alimentation spirituelle à ceux qui ont déjà assez de familiarité avec le texte du Nouveau Testament pour profiter d'un perpétuel et très enrichissant renvoi au texte lui-même.

Y. C.

S. Exc. Mgr THEAS : *L'Évêque dans l'Église*. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1953; 42 pp.

Faute de foi et d'instruction religieuse, on voit trop souvent dans l'évêque un administrateur, une espèce de préfet religieux. Ces quarante-deux pages, écrites originairement pour les Cadettes du Christ, rappellent ce qu'il est réellement, en recourant à l'Écriture, à la tradition patristique, théologique, liturgique, aux enseignements des derniers papes. Quelques paragraphes émouvants représentent l'évêque sous le regard de Dieu repassant dans son cœur la liste de ses lourdes responsabilités. La lecture de cette plaquette très suggestive fera une fois de plus désirer un grand traité théologique de l'épiscopat.

F. P.

Directoire des prêtres chargés de religieuses. Coll. « La religieuse et les problèmes d'aujourd'hui ». Éd. du Cerf, 1954; 362 pp.; 620 fr.

Du 9 au 12 septembre 1953 s'est tenu à Versailles le premier Congrès national des prêtres chargés de religieuses. Comme il se pratique habituellement à l'issue de semblables assemblées, des vœux ont été émis. Le quatrième souhaite « que soit élaboré et publié sous le contrôle de la Hiérarchie *un directoire* à l'usage des aumôniers des confesseurs de religieuses et des visiteurs canoniques ». Or, dans une lettre écrite quelques jours après le Congrès qu'il avait personnellement présidé, Mgr Brot recommande le présent recueil et assure « tous les prêtres, qui, à quelque titre que ce soit, sont chargés de religieuses », qu'ils trouveront « dans ces magnifiques exposés *un directoire* sûr pour l'accomplissement du ministère de choix qui leur a été confié ». On ne peut penser que l'emploi du même terme ici et là soit dû à un hasard. Sans doute le président du Congrès, qui était qualifié pour parler, a-t-il voulu signifier qu'en fait *de directoire*, il n'y en aurait peut-être pas qui eût chance d'atteindre la qualité des actes même du Congrès. Les éditeurs l'ont également pensé puisqu'ils n'ont pas hésité à publier ces actes purement et simplement sous le titre de *directoire*. On ne leur donnera pas tort ici. Jamais sans doute on n'avait encore groupé en aussi peu de pages et sur le thème annoncé des consignes aussi nombreuses et opportunes dans une perspective doctrinale et spirituelle aussi forte. On peut penser que pour la pastoration des religieuses de langue française ce Congrès et cette édition feront date.

Sans doute ne faut-il pas trop affirmer que tout est dit. *Le Supplément de La Vie Spirituelle* reviendra au contraire bientôt sur telle ou telle position, morale ou canonique, de notre directoire pour tenter de lui apporter en deux ou trois points des précisions ou des prolongements qui peuvent n'être pas inutiles. Mais il y a des

conférences de doctrine comme celle de Mgr Garrone et celle du P. Plé, ou des conférences historico-canoniques comme celles du chanoine Ch. Lefebvre et du P. Motte, qui apportent en la matière des données extrêmement étudiées et lumineuses. Dire ici que tout prêtre chargé de religieuses *doit* lire *et relire* ces choses n'est pas une formule de publicité. Aumôniers, visiteurs, confesseurs, lisez *tous* ce recueil. On souhaite qu'il vous soit réellement un directoire. Il le mérite.

J. Bonduelle.

Y. DANIEL : *Aspects de la pratique religieuse à Paris.* Éd. ouvrières, Paris, 1952; 136 pp.

La nouvelle enquête lancée récemment à Paris redonnera quelque actualité à ce petit livre qui déjà, en 1952, recueillait les informations détaillées et les leçons d'enquêtes menées minutieusement dans certaines paroisses et certains quartiers de Paris. Encore qu'il ne faut pas attendre de l'enquête plus qu'elle ne peut donner, nul ne peut dire qu'elle ne soit indispensable pour dissiper les illusions, encore trop fréquentes, de l'apôtre, et stimuler la réflexion sur l'action pastorale.

A.-M. H.

R. FOREVILLE et J. ROUSSET DE PINA : *Du premier Concile du Latran à l'avènement d'Innocent III*, IIe partie. Coll. fondée par A. Fliche et V. Martin. Bloud et Gay, Paris, 1953; 388 pp.; 1.050 fr.

Cette seconde partie du tome IX retrace l'histoire de l'Église pendant les pontificats d'Adrien IV, Alexandre III, la continuation et la fin du schisme, et jusqu'à l'avènement d'Innocent III en 1198. C'est dire qu'elle embrasse toute la seconde moitié du XIIIe siècle, riche en événements pour l'Église : naissance des universités (Paris, Oxford, Montpellier, Bologne), activité économique liée à l'émancipation des classes populaires, influence des grands Ordres nouvellement nés (Cisterciens, Prémontrés), mûrissement des idées et naissance d'une théologie de type scientifique et moderne, évolution sensible des formes d'art, prodromes des mouvements hérétiques du début du XIIIe siècle. L'ouvrage se termine par un tableau d'ensemble de la chrétienté romaine et de la société à la fin du XIIe siècle, fait récemment par Mlle Raymonde Foreville.

A.-M. H.

R. CLUNY : *Sous la Règle de Dieu.* La Table ronde, Paris, 1954; 256 pp.

Après avoir donné une série de « reportages » dans un hebdomadaire parisien, l'auteur rassemble ceux-ci et les publie dans ce volume. C'est une sorte de guide, pour le grand public, de la France religieuse, auquel ne manquent ni les détails pittoresques ni les statistiques. Il y a aussi des à-peu-près inévitables et des erreurs, parfois graves (cf. p. 230 : la définition du « statut missionnaire » est, pour le moins, curieuse. De même l'auteur se trompe en faisant de la nonciature ou de l'internonciature une juridiction proprement dite. Etc.).

A.-M. H.

Moines. Coll. « Cahiers de la Pierre-qui-Vire. Desclée de Brouwer, Paris, 1953; 224 pp.

Quelques moines « ont risqué cet inventaire » (Préface) de leur beau et riche patrimoine. On y lira donc une série de témoignages sur la vie monastique, le silence, l'obéissance, le travail : tous les thèmes de la vie monastique. On y trouvera également une monographie sur le monastère vietnamien de la Congrégation cassinienne : Thiên-An, et, en appendice, un exposé de la situation actuelle du monachisme et une bibliographie. En hors texte, une carte de la France monastique.

B. Z.

G. L. PRESTIGE : *The gift of Bishopric*. S.P.C.K., Londres, 1953; 16 pp.

Ce sermon prêché en mai 1953 devant l'Université de Cambridge par le chanoine-trésorier de Saint-Paul de Londres, mérite d'être signalé comme un témoignage de la gravité des problèmes mis en jeu par les efforts de réunion entre l'Église anglicane, fermement attachée à l'institution épiscopale, et les communautés presbytériennes. C'est la signification même de l'Église qui est en cause : est-elle, dans sa constitution essentielle, d'institution divine en sorte qu'il faille uniquement s'enquérir de ce que le Christ a voulu, et le réaliser ? L'épiscopat est-il un élément facultatif de l'organisation ecclésiastique ou un don de Dieu à son Église qui, comme tout don divin, est inamissible ? A un moment où dans l'Église catholique le rôle et la signification de l'épiscopat sont également mis en valeur avec une force nouvelle comme étant un aspect essentiel du mystère de l'Église, il est bon de savoir que sur ce point aussi l'Esprit est à l'œuvre dans la chrétienté divisée et que des convergences profondes se font jour.

I.-H. D.

LITURGIE

JEAN LALOUX : *La nuit de Pâques*. Préparation pastorale en dix sermons et un commentaire. Coll. « Liturgie et Tradition ». Éd. du Levain, Paris, 1953; 96 pp.

La restauration de la nuit de Pâques implique une préparation spirituelle des fidèles, suivant les recommandations du décret du Saint-Siège. L'auteur de cette brochure fournit une série de sermons sur le thème du mystère pascal, de la Septuagésime à la Nuit pascale. Suivant la progression du cycle liturgique, l'auteur fait pénétrer dans la doctrine et en même temps dans le commentaire de l'office pascal. Chaque sermon se réfère aux thèmes de l'office du dimanche, à ceux de la vigile pascale, enfin à l'ensemble du mystère chrétien. Une grande richesse doctrinale est concentrée dans les sermons proposés. La place centrale du mystère pascal en ressort avec force.

On peut craindre cependant que la richesse des thèmes ne nuise à la clarté de la prédication et peut-être serait-il préférable de ne pas exploiter en une seule année *tous* les aspects *envisagés* en ces homélies. La célébration de la Nuit pascale est liée au renouveau du sens liturgique des paroisses. Les pasteurs désireux de se nourrir aux sources de la Tradition trouveront dans cet opuscule la doctrine substantielle qui leur permettra de présenter le mystère de Pâques dans toutes ses dimensions.

A. ROSE.

Dom FRANÇOIS-RÉGIS JAMMES, Abbé de Sept-Fons : *La Messe, sacrifice du Christ total*. La Vie intérieure pour notre temps. Éd. Bloud et Gay, Paris, 1953; 157 pp.

Le titre de cet ouvrage, qui reprend une formule de saint Augustin, exprime bien le dessein de l'auteur. Il ne s'agit pas de disserter sur l'essence du sacrifice de la messe, ni de rechercher l'origine historique des rites et des textes, mais d'aider le fidèle à participer plus profondément et plus efficacement à un acte d'Église. Le sacrifice de notre Chef, en effet, nous dit-on fort bien, « doit se compléter en nous pour nous unir à Dieu, car avec lui et en lui nous formons la totalité de l'hostie offerte par l'Église » (p. 20). C'est le grand bienfait de ce livre : il manifeste clairement l'unité du saint Sacrifice : il n'y a pas un sacrifice qui serait celui du Christ et un autre de l'Église, qui s'y ajouterait. Quand le ministre de l'Église prie et offre, c'est toujours le Christ qui agit parce

qu'il est le Chef de son corps et que celui-ci ne fait qu'un avec lui. L'auteur utilise les acquisitions faites par la théologie dans ces dernières années et spécialement la doctrine de l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII. Sur quelques points, on regrettera qu'il garde encore une conception périmée, par exemple, lorsqu'il inclut dans la définition du sacrifice la notion de destruction (p. 83) ou qu'il distingue, selon la division classique des manuels, l'Eucharistie-sacrifice (ce qui est légitime) et l'Eucharistie-sacrement (ce qui crée une équivoque).

En invitant à suivre pas à pas les prières de la messe, il en fait pénétrer la richesse et éveille dans les âmes les actes essentiels des vertus qui font participer activement au saint Sacrifice et conforment au Christ Chef. Dès l'abord, c'est sa foi : par elle on rencontre le Christ dans l'Eucharistie et on découvre l'unité du Chef et de son Église. Puis nous voyons comment les prières de la messe suscitent en nous des attitudes qui persisteront tout au long du développement de l'acte liturgique : la contrition avec le désir de purification, la louange de la gloire de Dieu, qui débute au *Gloria* et ne cesse pas de s'exprimer, pour culminer à la petite élévation; de nouveau la foi qui est illuminée par les enseignements des lectures. Enfin et surtout la vertu de religion : tous les aspects du sacrifice sont expliqués à propos des diverses parties de la messe. On ne pourra méditer ce livre sans se sentir attiré à vivre plus profondément la messe et à la placer au centre de la vie.

R.-L. Oecheslin.

L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études par B. Botte, O.S.B., et Ch. Mohrmann. Études liturgiques, 2. Éd. du Cerf, Paris, Abbaye du Mont-César, Louvain, 1953; 152 pp.; 630 fr.

Beaucoup d'entre nous comprennent aujourd'hui que la « Pastorale liturgique » ne consiste pas seulement à enseigner aux clercs des méthodes d'adaptation légitime, voire à leur proposer des « paraliturgies » (!), mais elle doit surtout leur donner les moyens de comprendre mieux la liturgie de l'Église afin de l'exécuter en esprit et en vérité. Or c'est un fait que la liturgie repose sur des textes. La raison profonde de ce fait est que Dieu nous a *parlé*, il nous a même parlé de son Fils, et il nous a donné la possibilité de lui répondre par ce même Fils devenu homme et nous laissant le trésor de sa parole : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi. Comment, depuis vingt siècles, l'Église a redit cette parole et les autres paroles du Christ, c'est toute l'histoire de la liturgie. De même que les exégètes s'appliquent à scruter le texte des Écritures pour comprendre la parole de l'Église, dans la liturgie devons-nous étudier ses textes vénérables et si beaux. C'est une tâche délicate, car les textes liturgiques présentent un caractère « cumulatif » : c'est un texte vivant qui est aujourd'hui sur les lèvres des ministres de l'Église, et parce qu'il est vivant, il contient par une sorte d'accumulation géologique les façons dont vingt siècles de chrétienté ont redit les paroles de Jésus au Père pour exprimer sa prière, ses besoins, sa joie, sa souffrance, son repentir et chanter sur tous les tons la réponse de l'homme à la parole de Dieu. Cette étude exige donc des spécialistes de ce que l'on appelle maintenant le « latin chrétien », qui connaissent bien l'état de cette langue entre les IVe et VIe siècles, période de formation du canon de la messe, et il faut leur faire confiance. C'est facile lorsqu'il s'agit du Centre de Pastorale liturgique et de l'Abbaye du Mont-César, et surtout lorsque l'on voit paraître sur ce volume la signature de deux grands savants, Dom B. Botte et Mlle Ch. Mohrmann, qui ont été assistés par une dizaine d'autres praticiens du missel. On accueillera donc avec une extrême faveur ce pre-

mier volume d'une collection d'*Études liturgiques*, analogue à celle bien connue des *Études bibliques*. Ces études se proposent d'offrir aux clercs et aux laïcs des « éditions annotées des principaux textes liturgiques actuellement en usage ». Voici l'ordinaire de la messe et déjà on annonce le prochain volume sur « les prières du baptême et des funérailles » : autant de bornes milliaires sur la route de nos « Retours en Chrétienté ». Les auteurs du présent volume ont su heureusement concilier la haute tenue scientifique qui s'imposait avec une présentation claire, débarrassée du fatras de l'érudition inutile et accessible à tous. Tout ou presque est à louer, il nous suffira donc de dire rapidement ce que l'on y trouvera.

Les « études » comprennent une histoire des prières de l'ordinaire de la messe par Dom Botte (pp. 15-27), puis une présentation du latin liturgique par Mlle Mohrmann (pp. 29-48) — c'est la partie qui sera sans doute la plus nouvelle pour beaucoup —, enfin les principes de la traduction qui vise avant tout à être exacte et fidèle (pp. 49-54). Ensuite vient le texte de l'ordinaire orné des variantes offertes par les divers sacramentaires (j'avoue que je ne comprends pas la mention « texte critique » qui figure sur la couverture) avec la traduction française en regard. Sous le texte latin on a disposé en apparat les variantes et les principaux témoignages sur le texte; sous la traduction française, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle sera pour beaucoup une révélation, on a placé les notes destinées à justifier cette traduction, expliquant les termes, la construction des phrases, indiquant des parallèles. Certaines de ces notes plus longues ont été placées en excursus; nous croyons utile d'en donner la liste. I. Amen (B. Botte) — Acclamation liturgique qui exprime l'acte de foi et doit être conservée dans l'usage au même titre que l'*Alleluia* : c'est un mot de notre patrie céleste. II. Problèmes de ponctuation dans la préface (Ch. Mohrmann). — Il faut dire : *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus...* et *Caeli* (= Angeli) *caelorumque Virtutes...* III. *Maiestas* (B. Botte). IV. *Illibatus* (Ch. Mohrmann). V. *Rationabilis* (B. Botte) = spirituel. VI. *Locus refrigerii* (Ch. Mohrmann). VII. *In unitate Spiritus Sancti* (B. Botte) — la formule primitive était *cum S. S., in unitate* rend à la fois *cum* et *in* et exprime l'union des personnes divines contre les trithéistes. VIII. *Pietas* (B. Botte) = miséricorde. IX. *Ite missa est* (B. Botte). Un précieux index des mots latins expliqués complète cet ensemble (on regrette que *dona et munera* n'ait pas fait l'objet d'une note).

Pour terminer, on nous permettra d'exprimer trois réserves. D'abord l'ouvrage n'a pas été corrigé typographiquement avec assez de soin. Beaucoup d'erreurs seront facilement décelées. J'en signale deux : p. 79, la note 7 est mal placée, elle doit être mise au mot « parfaite » qui termine la ligne suivante et il ne faut surtout pas manquer d'aller lire l'excursus V auquel elle renvoie, car le plaidoyer de Dom Botte en faveur de *rationabilis* = spirituel nous a paru absolument convaincant. P. 93, n. 1, lire : cf. p. 69, n. 4. La traduction française, qui est un immense succès, est offerte à tous les éditeurs de missels et il est à souhaiter qu'elle soit largement adoptée. Enfin, et ceci ne diminue en rien ce qui est positivement acquis dans ce volume, il nous semble que l'on ne peut comprendre à fond un texte, surtout un texte antique, si l'on ne cherche pas à le situer sur le fond pré-chrétien, juif et païen, sur lequel il ne peut manquer de se détacher. C'est ce que nous appellerions volontiers l'esthétique des formes liturgiques. Ceci, il nous semble que les auteurs de ce volume l'ont très peu fait. Mais ils se réservent sûrement pour d'autres occasions et personne n'aurait la prétention d'avoir épuisé le sujet qu'ils ont abordé. Ce volume est donc aussi un appel à d'autres études, mais sans

aucun doute il sera la pierre de fondation et la pierre d'angle de tout l'édifice. C'est pourquoi il marquera une date dans les études liturgiques.

H.-D. SAFFREY.

Missel romain quotidien des Bénédictins d'Hautecombe. Petite édition, Paris, 1954; 1.280 pp.; 4.500 fr. selon les reliures.

Beaucoup de fidèles n'utilisant pas le latin de leur missel et n'en ayant pas besoin, les éditeurs ont réduit considérablement le volume et le prix du missel quotidien en en retirant une bonne partie du latin. Celui-ci est cependant conservé pour l'ordinaire de la messe et les parties chantées du propre des dimanches et des fêtes. Sans rien perdre d'essentiel, le volume est de dimensions agréables (2 cm. d'épaisseur).

A.-M. H.

Missel quotidien des fidèles, par le P. FEDER, S.J. Mame, Tours, 1953; XL-1814 pp.

Les éditeurs français qui se mettent depuis peu à publier des missels quotidiens complets ne le cèdent en rien à leurs concurrents belges. Nous n'avions rien vu de si beau, de si agréablement typographié, de si intelligemment conçu et présenté que ce *Missel des fidèles*. Cette œuvre à laquelle collaborèrent neuf jésuites et plusieurs prêtres de Lille est, on le sait, le résultat de nombreuses années de travail. Le volume commence par une introduction du chanoine Martimort et par une introduction biblique suivie d'un petit lexique du R. P. Léon-Dufour, S.J., dont une première version avait paru dans le missel des Éditions Tardy. Après le missel proprement dit qui se développe sur quinze cents pages, les fidèles trouveront ce qui est nécessaire pour suivre un baptême, une confirmation, pour se préparer à la confession; ils auront aussi les prières essentielles de l'Ordination et de la Consécration épiscopale et d'excellentes pages sur le sacrement de mariage et sa célébration. Enfin, le « missel » s'achève par un eucologe qui groupe certaines pièces de l'Office divin, quelques belles prières eucharistiques, des prières courantes et des bénédictions, des hymnes pour le salut du Saint-Sacrement et un Kyriale.

On peut bien exprimer quelques regrets, mais ils sont minimes et d'ailleurs contestables. Une œuvre comme celle-ci suppose qu'en bien des endroits on prenne parti pour tel texte, pour telle explication, pour telle note historique. Un missel n'est pas un cours de liturgie, ni une histoire, ni une somme de théologie. Nous aurions aimé que la liturgie du baptême qui est présentée ne fût pas seulement celle du baptême pour enfants, que l'examen de conscience, pourtant si bien fait et si pratique, insistât davantage sur le témoignage de foi et l'apostolat auquel l'âme croyante est normalement entraînée, que l'on ne prît pas le mot de Yahvé, mais celui du Seigneur en certaines traductions, que certains symbolismes soient plus développés... Mais ce sont là broutilles infinitésimales. Les traductions et introductions sont en général excellentes.

Un mot cependant des illustrations. Elles sont en couleurs et bien reproduites. Ce sont des œuvres classiques de l'art chrétien que l'on aime revoir. Pourtant, elles sont presque sans aucun lien avec le texte ou avec le missel. Cela pose une fois de plus le problème des images de missels. Tant qu'il n'est pas résolu, il nous semble que les éditeurs auraient avantage à laisser aux fidèles le choix de leurs propres images et à soigner seulement la beauté de la typographie et des lettrines, comme le faisaient les anciens.

A.-M. H.

Propre de Lyon, par les Bénédictins d'Hautecombe. Labergerie Paris, 1953; 248 pp., papier bible, 2 cou-

leurs; 480 fr. (reliure jusqu'à 1.650 fr.).

Ce petit livre que les éditions Labergerie présentent en supplément à leur missel quotidien possède toutes les qualités de celui-ci : traductions, présentation et introductions, typographie, etc.

Nous pensons que cette perle de la liturgie gallicane, heureusement conservée, n'intéressera pas seulement les fidèles de Lyon, mais tous ceux que passionnent ces beaux textes antiques, d'une haute valeur liturgique et spirituelle. On sait que l'ordinaire de la messe lyonnaise est très près de celui de la messe romaine du VIIIe siècle et que la liturgie lyonnaise, en plus de ses saints dont les « vies » sont largement présentées ici, contient de fort belles préfaces.

A.-M. H.

Georges BOETSCH : *Le Baptême.* Guide pratique. Coll. « Nos sacrements ». Éd. du Levain, Paris, 1952.

Ce petit fascicule contient les renseignements pratiques requis pour la célébration du baptême. Quelques commentaires, peu développés, encadrent la traduction du texte liturgique.

A. R.

Rituel latin-français des Bénédictins d'Hautecombe. Labergerie, Paris, 350 pp.; à partir de 960 fr.

Les Éditions Labergerie ont eu l'heureuse idée de présenter à part les cérémonies et bénédictions du rituel, souvent si « étouffées » dans les missels. On y trouvera le rituel de l'initiation (baptême, confirmation, eucharistie), des ordinations, de la pénitence, des malades, des défunts, de la famille, et toute une série de bénédictions et de prières variées.

Les fidèles qui vont à un mariage, à une ordination, à un baptême... auront tout dans ce petit livre. Et ils trouveront dans les introductions de M. l'abbé Morel, professeur à Lyon, une excellente initiation aux sacrements.

A.-M. H.

Officium divinum parvum, par le P. H. Fleischmann. Herder, Freiburg-im-Breisgau, 1951; XXXIII-1090 pp.

Bréviaire simplifié, par le P. H. Fleischmann et H. Chirat. Desclée et Cie, Paris, 1952; 53-967 pp.

Dom Fleischmann, moine de Seckau en Autriche, élabore depuis de longues années des « bréviaires simplifiés », qui ont eu beaucoup de succès parmi les congrégations religieuses en Allemagne et en Autriche. A chaque édition, Dom Fleischmann augmente le nombre des psaumes; la dernière en comporte 128, elle possède aussi le latin en face de l'allemand.

M. l'abbé Chirat a mis à jour l'édition française de ce *Divinum officium parvum*, traduite, ou du moins calquée (car on ne traduit pas les psaumes ni les textes d'Écriture sur l'allemand) sur l'édition allemande.

Les auteurs ont essayé de mettre le bréviaire simplifié à la portée des laïcs en adoptant la formule des schémas qui fut l'heureuse nouveauté du *Bréviaire des fidèles*. Mais il faut bien dire que cette formule est ici reprise matériellement. On se contente de couper dans les psaumes ou les lectures au lieu de garder pour chaque schéma le *même* ensemble de prières et de leçons repris seulement dans un rythme *plus lent* (semaine, quinzaine, mois...).

On se souvient que la méthode des coupures fut aussi celle du P. Stallaert pour l'élaboration de son *Klein Brevier*, récemment traduit en français sous le titre de *Petit Bréviaire*.

A.-M. H.

DIVERS

AUGUSTINE ROCK, O.P. : *Unless they be sent.* The Aquinas Library, W. Brown Company, Dubuque, Iowa, 1953; 208 pp.

JOHN M. FEENAN, « SILENS », H.-C. GRAEF, A. O'RAHILLY, M. DE LA BÉDOYÈRE, M. G. CARROLL : *Preaching, a Symposium.* Mercier Press, Cork, 1953; 70 pp.; 5 s.

Le premier de ces deux ouvrages porte le sous-titre : *Étude théologique sur la nature et la fin de la prédication.* On aurait bien fait d'ajouter « suivant saint Thomas d'Aquin ». Le P. Rock a rassemblé un grand nombre de textes de saint Thomas et saint Albert le Grand, quelques-uns de saint Bonaventure, les groupant en quatre parties distinctes suivant les quatre causes, avec une introduction et une conclusion. Le résultat est éclairant, et beaucoup de ces textes tirés des œuvres les moins connues, tels les Commentaires sur les Écritures, présentent tout ensemble un intérêt théorique et une valeur pratique, bien que borner cette étude au XIII^e^ siècle conduise à une certaine étroitesse. Définir, avec saint Albert le Grand, la cause formelle de la prédication comme la mission canoniale et affirmer que « en notre temps, seule la mission communiquée par l'Église est acceptable avec certitude » sape les positions protestantes, comme le perçoit et sans doute le désire le P. Rock; mais n'est-ce pas trop sévère ? Newman n'a-t-il jamais prêché avant sa conversion ?

La partie la plus importante du second ouvrage est la traduction d'un article anonyme paru dans la *Nouvelle Revue théologique*; les autres contributions le commentent ou le complètent sous la signature de laïcs irlandais et anglais bien connus. Comme ils sont intelligents et écrivains de profession, ils ont réalisé une œuvre de valeur, souvent amusante et toujours pertinente. Leurs critiques des sermons modernes s'accordent en général, et le prédicateur qui lit ce livre (comme tous les prédicateurs devraient le faire), trouvera probablement, s'il a quelque sens de l'auto-critique, qu'il savait déjà tout cela; mais il trouvera aussi quelques remarques de détail des plus pénétrantes et beaucoup d'avis utiles, humblement présentés.

B. W.

GÉRARD WALSCHAP : *Sœur Virgilia.* Traduction française de Pierre CHAMBARD. La Colombe, Paris, 1953; 264 pp.

Gérard Walschap est un romancier bien connu en Flandres. D'abord catholique, il a publiquement quitté l'Église qui serait, d'après ses derniers ouvrages, responsable de tous les maux qui accablent l'humanité. L'étonnement est grand de le voir publier un roman sur la vie religieuse et la sainteté.

Il semble bien que l'auteur s'identifie avec l'un des frères de la « sainte », lequel, athée déclaré, donne de la sainteté de sa sœur une explication naturelle, teintée d'un bouddhisme syncrétiste et d'un relativisme accueillant.

Ce qui est bien plus grave, c'est que le portrait que Gérard Walschap nous donne de la sainteté est faux et dangereux. Nous voyons, en effet, cette jeune religieuse déclarer, dès son entrée au noviciat, qu'elle veut « être une sainte avec des apparitions et des miracles » (p. 48), et ce désir s'exprime tout au long de sa vie (encore p. 210). De fait, visions, prémonitions, prophéties, guérisons miraculeuses se multiplient. On nous parle sans cesse de mortifications invraisemblables (par exemple : « Je saupoudrerai les œufs de poivre, j'étendrai de la moutarde sur les gâ-

teaux et je les roulerai dans le sable et je mangerai tant de gazon et de mauvaises herbes que je ne pourrai plus manger à table », p. 196, etc., etc.). Bref, son entourage prépare, de son vivant, son procès de béatification, tellement sa sainteté est évidente !

Certes, on nous répète souvent que la Sœur Virgilia, elle, est loin d'avoir conscience qu'elle est une sainte. Mais de telles précautions — maintenues et satisfaites — à une sainteté si voyante nous paraissent incompatibles avec la véritable humilité et les purifications mystiques de la foi. Tout cela est profondément faux, étant vicié tout au long par cette équivoque entre sainteté authentique et phénomènes extraordinaires, mortifications excessives, etc.

Certes, on ne peut inventer une figure de sainte, surtout quand on n'a pas la foi, ni le génie d'un Bernanos. Nous pardonnerions volontiers à Gérard Walschap d'avoir échoué dans son entreprise si celle-ci ne nous paraissait dangereuse. Ce roman est, en effet, sournoisement dangereux pour un public catholique, non seulement en raison de l'interprétation syncrétiste du frère athée, mais plus encore parce que trop de lecteurs y cultiveront leur goût malsain du merveilleux et des mortifications masochistes. Il donnera aux jeunes filles, voire aux religieuses elles-mêmes, une fausse conception de la vie religieuse. En vérité, la traduction de cet ouvrage ne s'imposait pas; les Flandres ont mieux à nous dire.

A. Plé.

T. PRICE : *Christianity and Race Relation*. S.C.M. Press, London, 1954; 19×13, 88 pp.; 4/6.

Ce petit livre a été rédigé pour une étude des questions posées par les faits de race dans le mouvement des étudiants chrétiens protestants. Il traite de façon très concrète et d'un point de vue surtout psychologique des principaux problèmes actuels, nés de l'activité et de la primauté pratique des peuples européens dans le monde. Parmi les applications, celles concernant l'Afrique et la Russie sont le plus fréquemment évoquées. Rien ou presque rien sur les fondements doctrinaux ou spirituels de l'attitude chrétienne en face des faits de race.

Y. C.

Leo TRESE : *La journée d'un curé*, traduit de l'anglais par M. l'abbé M. Grandclaudon. Éd. Salvator-Casterman, Paris, 1953; 138 pp.; 300 fr.

L'auteur, curé d'une paroisse rurale aux États-Unis, nous emmène avec lui tout au long de sa journée. Nous assistons à ses travaux, à ses visites, à ses réflexions. Un humour partout répandu rend la lecture facile, amusante même. Mais qu'il est instructif et réconfortant de voir à nu les préoccupations qui sont — à part quelques traits nettement américains — celles de tous les prêtres ! Et qu'il est sain de regarder une vie sacerdotale point idéalisée, mais normale, bien différente des descriptions des romanciers !

F. P.

F.-X. GSELL : *L'évêque aux cent cinquante épouses*. La Colombe, Paris, 1954; 144 pp.; 450 fr.

L'auteur avait choisi pour titre : « Mes cinquante ans de vie de mission », et l'on se demande, malgré le nom de légende qui lui a été donné, pourquoi l'éditeur ne l'a pas gardé.

Mgr Gsell est un grand vaillant apôtre du Nord Australien, auprès de peuplades très primitives, soit autour de Port-Darwin, soit à l'île Bathurst. Retiré depuis quelques temps près de Sydney, il fut pressé d'écrire ses mémoires. Il les dicta seulement en anglais à un confrère australien. « Des mains françaises » les ont recueillis et rangés dans ce livre émouvant et savoureux.

A.-M. H.

LIVRES REÇUS

BALTHASAR (Hans Urs von) : *Le chrétien et l'angoisse*. Coll. « Présence chrétienne ». Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 1 vol. cart., 156 pp.

BEDOYERE (Michael DE LA) : *Living christianity*. Burns Oates, London, 1954; 1 vol. rel., 170 pp.; 15 s.

BERNARD (Rogatien, O.P.) : *Le mystère de Marie*, 4e éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 340 pp.

BLANCHARD (Pierre) : *Sainteté d'aujourd'hui*. Études carmélitaines. Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 192 pp.

BLIEWEIS (Theodor) : *Kinderpredigten*. Seelsorger-Verlag, Herder, Wien, 1954; 1 vol. rel., 410 pp.

CONIGLIONE (O.P.) : *Pietro Geremia, O.P., Santo, Apostolo, Scrittore*. Catania, 1952; 250 pp.; L. 500.

COURTOIS (Abbé Gaston) : *Tout au long du jour*. Coll. « Feuillets de vie spirituelle ». Éd. Fleurus, Paris, 1954; 96 pp.; 150 fr.

DANIEL-ROPS : *Histoire Sainte*, Paysages et documents. Libr. Arthème Fayard, Paris, 1954; 112 pp., illustr. hélio.

DUPONT (Dom Jacques) : *Les béatitudes*. Le problème littéraire. Le message doctrinal. Nauwelaerts, Louvain, 1954; 322 pp.

GEORGE (André) : *L'Oratoire*. Éd. revue et augmentée. Coll. « Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux ». Grasset, Paris, 1954; 260 pp.; 495 fr.

Histoire des religions, t. II. Publiée sous la direction de Maurice BRILLANT et René AIGRAIN. Bloud et Gay, Paris, 1954; 270 pp.

Information et Évangélisation : presse, cinéma, radio, télévision. Union des Œuvres, Paris, 1954; 100 pp.; 200 fr.

JULIEN (David) : *Mélodies mariales*. Coll. « Gloria ». Éd. Fleurus, Paris, 1954; 32 pp.; 80 fr.

LA GARENNE (José) : *Pia dans le jardin clos*. Plon, Paris, 1954; 160 pp.; 195 fr.

LAURENTIN (René) : *Notre-Dame et la messe au service de la paix du Christ*. Préface par le professeur Gérard PHILIPS. Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 102 pp.

LIPPINI (Pietro, O.P.) : *La spiritualità domenicana nella legislazione e nella storia dell'ordine*. Edizioni il Rosario, Firenze, 1953; 145 pp.

LISSARAGUE (Abbé Albert) : *L'enfant, apôtre des enfants*. Coll. « Vitalis ». Éd. Fleurus, Paris, 1954; 160 pp.; 220 fr.

Lotta con l'Angelo (*La*) : Diario di un'anima. Coll. « Documenti di Vita Spirituale ». Libreria editrice Fiorentina; 112 pp.; L. 300.

MARC (André) : *Dialectique de l'Agir*. Coll. « Problèmes et doctrines ». Vitte, Lyon-Paris, 1954; 590 pp.

MASSOT (Charles-Marie) : *Pourquoi aimer la Sainte Vierge*. Aubanel, Avignon, 1954; 110 pp.; 300 fr.

MASURÉ (Chan.) : *Le passage du visible à l'invisible. Le signe.* Bloud et Gay, Paris, 1954; 332 pp.

Messe. Texte latin et traduction française du C.P.L. Extrait du Manuel paroissial. Lethielleux, Paris, 1954; 65 pp.

METZGER (Henri) : *Les routes de saint Paul dans l'Orient grec.* Cahiers d'archéologie biblique. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel; 60 pp.; 340 fr.

MICHONNEAU (G.) et MEURICE (R.) : *Pour une action paroissiale efficace, les Fils de la Charité.* Coll. « Rencontres ». Éd. du Cerf, Paris, 1954; 148 pp.; 270 fr.

MITCHELL (Hary) : *Pie X et la France.* Éd. du Cèdre, Paris, 1954; 244 pp.

MONESTIER (Marianne) : *Catherine du Lézard.* Plon, Paris, 1954; 160 pp.; 195 fr.

Monseigneur Gonon, évêque de Moulins. Sa physionomie surnaturelle par quelques témoins de sa vie. Avant-propos du R. P. CHARMOT, S.J. Lethielleux, Paris, 1954; 200 pp.; 375 fr.

OLLIVRO (Édouard) : *Picou, fils de son père.* Plon, Paris, 1954; 160 pp.; 195 fr.

PERRIN (J.-M., O.P.) : *L'heure des laïcs.* Préface de Mgr GARRONE. Le Rameau, Paris, 1954; 226 pp.; 600 fr.

Pie X : Une biographie en images. 150 hélios d'après des photos de Léonard VON MATT. Texte de Nello VIAN. Desclée de Brouwer, Paris, 1954; 1 vol. de 240 pp.; broché : 1.500 fr., relié pleine toile : 2.100 fr.

PINSK (J.) : *L'espérance de la Gloire.* Spes gloriae. Alsatia, Paris; 256 pp.

REVELIN (Jean-Charles) : *Cette génération.* Essai sur l'esprit du temps, de notre temps. Cahiers du Nouvel Humanisme, Le Puy, 1954; 215 pp.

SHEED (F.-J.) : *Les saints ne sont pas tristes.* Trad. de l'anglais par Jacques MIGNON. Bonne Presse, Paris, 1954; 224 pp.; 525 fr.

STOCKER (Dr A.) : *L'homme, son vrai visage et ses masques.* Coll. « Anima et animus ». Vitte, Lyon-Paris, 1954; 240 pp.; 750 fr.

TOURAINE (Jean) : *Comme une Aurore sur la Vallée,* mystère marial en huit tableaux. Éd. de l'Amicale, Paris, 1954; 66 pp.

TRÉMEAU (O.P.) : *Pédagogie catéchistique.* Ami du Clergé, Langres, 1954; 275 pp.; 250 fr.

ULLIN (Claude) : *Cécile et la vedette grise.* Plon, Paris, 1954; 160 pp.; 195 fr.

VINCENT (Jacqueline) : *Thérèse la petite.* Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1954; 76 pp.; broché : 280 fr., cart. : 400 fr.

VOILLAUME (René) : *Demeures de Dieu.* L'Église, la Vierge. Éd. du Cerf, Paris, 1954; 72 pp.; 150 fr.

WALSCHAP (Gérard) : *Sœur Virgilia.* Trad. française de Pierre CHAMBARD. La Colombe, Paris, 1953; 264 pp.; 530 fr.

WEISBERGER (Dom F.) : *Votre Rosaire. Comment le prier.* Abbaye Saint-Maurice de Clervaux, 1954; 42 pp.

Impr. AUBIN LIGUGÉ (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1954. — Impr., n° 1.048.
Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.